The Fool's Speech and Its Context: Paul's Particular Way of Arguing in 2 Cor 10–13 (*)

It would seem that in 2 Cor 10–13 the Fool's Speech begins in 11,22 and ends in 12,10. What is the connection between the foolish discourse and its broad context? Chapters 10–13 constitute a substantial, very emotional part of Paul's second letter to the Corinthians of which 13,12-13 brings the final epistolary greetings and blessing. Therefore, one should probably not expect too much of a rigid, balanced structure, i.e., not a rhetorical *dispositio* nor another type of strict organisation of the various items. Yet, both recurring vocabulary and ideas surprisingly, strikingly suggest that a somewhat cyclic, 'enveloping' train of thought is present. Can it be depicted objectively, without forcing the spontaneous character of Paul's way of writing here? Can the theological relevance of such an arrangement be indicated?

We will begin by reflecting upon some characteristics of the Fool's Speech and the introduction to this text. The second section will be devoted to the context, especially to the different 'rings' which can be detected in the surrounding passages. The final section then will attempt to formulate theological insights and conclusions which appear to be validated by the analysis (1).

I. The Fool's Speech

Paul's foolish discourse is often interrupted and, moreover, its focus in boasting changes more than once. A lengthy introduction

(*) On May 22, 2001 the substance of this text was given in Italian as a farewell address at the Pontifical Biblical Institute of Rome.

(1) This study of structure and line of thought in 2 Cor 10–13 employs, and sometimes cites, the following of my previous publications: J. LAMBRECHT, *Second Corinthians* (SP 8; Collegeville 1998); ID., "Dangerous Boasting. Paul's Self-Commendation in 2 Corinthians 10–13", *The Corinthian Correspondence* (ed. R. BIERINGER) (BETL 126; Leuven 1996) 325-346; ID., "Paul's Appeal and the Obedience to Christ: The Line of Thought in 2 Corinthians 10,1-6", *Bib* 77 (1996) 398-416; ID., "Strength in Weakness. A Reply to Scott B. Andrew's Exegesis of 2 Cor 11.23b-33", *NTS* 43 (1997) 285-290. The last three articles are reprinted in ID., *Collected Studies on Pauline Literature and on the Book of Revelation* (AnBib 147; Rome 2001) 107-129, 131-148 and 149-156.

to it and a retrospection inform the reader of the basic characteristics of Paul's particular manner of arguing. A schematic preview of the data may be useful:

a) The Fool's Speech (11,22–12,10):
  Reflexive interruptions in 11,23b.30-31; 12,1a.5-6.9de-10
  Shifts in boasting at 11,23b.27.28.30; 12,1b.7.
b) Announcements (11,1-21):
  Tolerate me in a little foolisness (vv. 1-4)
  I too will boast in folly (vv. 16-18)
  Since you tolerate others, I too dare to boast (vv. 19-21)
c) Retrospections (12,11a and 19a)

1. *Interruptions in 11,22–12,10*

Paul's foolish discourse of 11,22–12,10 (2) is not of one piece. It is several times obstructed by what can be called 'reflexive interruptions'. This hardly surprises the readers after the breaks and hesitations present in 11,16-21, the preceding passage. Already in 11,23b Paul interrupts himself and repeats an introductory idea: 'I am talking as if out of my mind' (cf. his last reference to it in 11,21). At the end of the catalogue of hardships (11,23b-29), before continuing his discourse, Paul again pauses in 11,30-31 and inserts several ideas:

> If boasting there must be, I will boast of the things [that manifest] my weakness. The God and Father of the Lord Jesus — he who is blessed for ever! — knows that I am not lying.

A third interjection comes in 12,1, immediately after the brief report of the flight from Damascus (11,32-33); it announces more boasting: 'There must be further boasting. Although it is no use, yet I will come to the visions and revelations of the Lord'. In 12,5-6 a fourth, lengthy interruption appears:

> About this [person] I will boast, but about myself I will not boast, except about my weaknesses. But if I want to boast I will not be foolish, since I will be speaking the truth; but I refrain in order that no one esteem me above what he or she sees of me or hears from me.

(2) Some exegetes propose 2 Cor 11,21b as the beginning, but in that verse Paul is still describing what he is going to do. U. HECKEL, *Kraft in Schwachheit.* Untersuchungen zu 2. Kor 10–13 (WUNT II/56; Tübingen 1993) 22-23, e.g., distinguishes between the Fool's Speech in a broader sense (11,1–12,13) and its 'Kernteil', i.e., the Fool's Speech proper (11,21b–12,10).

In 12,7-9abc Paul then continues his discourse and speaks of the thorn given in his flesh, the beating of Satan's messenger, and of his prayer for deliverance and Jesus' answer. He adds in vv. 9de-10 a fifth and conclusive reflection:

> Most gladly, therefore, I rather will boast of my weaknesses in order that the power of Christ may come to rest upon me. That is why I am well pleased with weaknesses, insults, hardships, persecutions, and constraints [endured] for Christ. For whenever I am weak, then I am strong.

It would seem that boasting of weaknesses is still foolish boasting (cf. 12,11: 'I have become foolish; you forced me [to it]').

2. *Shifts in 11,22–12,10*

With regard to Paul's boasting one should pay due attention to the shifts within 11,22-33, at vv. 23b, 27, 28, and 30. These shifts provide us, it would seem, with five types of boasting defined by the object Paul boasts about. (1) In vv. 22-23a, while comparing himself with his opponents and enumerating his Jewish and Christian titles, he visibly boasts as a fool, according to the flesh, not according to the Lord (cf. vv. 17-18). (2) Within the catalogue of hardships itself, Paul proves his superiority over the opponents by listing in vv. 23b-26 a great number of adverse circumstances, external difficulties. Yet after the twofold 'more often' in v. 23b the opponents are no longer referred to explicitly. (3) Within that same catalogue, in v. 27, he points to his own toils and labors, to hardships which are more directly connected to his daily life as God's servant, and then, (4) in vv. 28-29, to his personal active — one would say: most 'active' — endeavor. (5) Finally, in vv. 32-33 a situation is depicted where Paul's utter weakness, i.e., the absence of his own power, is emphasized: his escape from Damascus with the help of others. In v. 30 he had announced: 'If boasting there must be, I will boast of the things [which manifest] my weakness (τὰ τῆς ἀσθενείας μου)'. Yet in this particular event, just as in all other hardships, he has also experienced God's effective help (3). Thus Paul successively boasts of titles, of adverse circumstances and persecutions, of toils and hardship in his way of life, of his apostolic care and of his, as

(3) Cf. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 198; ID., "Strength in Weakness", 288-290.

it were, miraculous liberation. One can rightly ask the question whether the expression τὰ τῆς ἀσθενείας μου (11,30) adequately covers all that is listed in vv. 23b-33 (4).

In 12,1-10 Paul speaks of his personal life, no longer of his apostolic endeavors (5). A shift is also present here. After having resumed his boasting, now about visions and revelations (v. 1), he breaks off the report of one such vision (vv. 2-4) abruptly and instead goes on: in order that I might not be unduly elated through those revelations, a thorn was given me in the flesh; notwithstanding my prayer, that messenger of Satan did not go away from me. Paul receives the Lord's answer: 'My grace is sufficient for you, for power is made perfect in weakness' (v. 9a). One thus notices the contrast between abundant privileges and a lasting personal suffering. At the end of the discourse Paul even dares to say: I will boast all the more gladly of my weaknesses; finally, by way of summary: I am content with weaknesses and hardships and persecutions for the sake of Christ. The power of Christ dwells in Paul; whenever he is weak, then he is strong (cf. vv. 9b-10) (6). We see that there is, again, a shift with regard to the object of boasting: boasting of revelations and of weaknesses.

Paul's foolish discourse contains a whole range of objects for boasting, indeed.

3. *Announcements in 11,1-21*

In 11,1-21 Paul hesitatingly and repetitively announces what he is going to do in his speech. Two passages merit our special attention: vv. 1-4 and vv. 16-21 (cf. πάλιν λέγω in v. 16).

In vv. 16-18 and 21b five elements can be distinguished: (1) Paul makes an explicit appeal: 'accept me...' (v. 16); (2) He manifests his decision to boast; (3) he considers boasting a foolish action and, therefore, excuses himself by admitting it; (4) however, he is convinced that properly speaking he is not a fool; and (5) Paul

(4) It seems almost impossible that, after ὑπὲρ ἐγώ (11,23), Paul in vv. 23-29 only refers to human weakness and not simultaneously, if not primarily, to his God-given human endurance and strength.

(5) HECKEL, *Kraft in Schwachheit*, 307: 'Nach seinen Berufserfahrungen in Kapitel 11 geht er [= Paul] in 12,1 zur privaten Seite seiner Existenz und zu seinem persönlichen Verhältnis zu Christus über'.

(6) Cf. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 204-205.

refers to other people, his opponents: 'Since many boast according to the flesh, I too will boast' (v. 18; cf. v. 21b). The logical connection between those five elements can be paraphrased in the following way: 'Although I am not really a fool, if you think I am, accept me then as a fool, for I want to boast; I admit that boasting is not appropriate, but since others glory I am going to do it as well'(7). As far as terminology is concerned two items which characterize Paul's discourse should be mentioned: the vocabulary of foolishness (ἀφροσύνη, ἄφρων; cf. παραφρονῶν in v. 23) and that of boasting (καυχάομαι, καύχησις).

In 11,1-4 Paul has already been pleading: 'If only you would tolerate me in a little foolishness; yes, do tolerate me' (v. 1). The Corinthians should tolerate him since he is jealous for them with God's jealousy; he is afraid that the opponents may lead them astray from the sincerity and the purity which Christians, as a chaste virgin, must have toward Christ (vv. 2-3). His fear is well grounded since the Corinthians readily tolerate newcomers who preach another Jesus, a different spirit and gospel (v. 4).

A similar reproach of 'toleration' comes up anew in vv. 19-21a: 'After all, you gladly tolerate fools since you are so wise. For you tolerate it when some enslave you ... To my shame I admit that we have been too weak for that'. The verb ἀνέχομαι ('to tolerate') is repeated in vv. 19 and 20 (cf. v. 1, twice, and v. 4). The Corinthians tolerate the opponents who are fools and dare to boast; therefore, Paul will speak as in folly and dare to boast as well. The Corinthians must 'tolerate' Paul's foolish boasting.

4. *Retrospection in 12,11a and 19a*

Paul writes in 12,11a: 'I have become foolish; you forced me [to it]. In fact, I ought to be commended by you...'. Apparently the discourse proper is finished. Paul looks back at what he has been doing. 'I have been a fool!' (NRSV-translation): his speaking was foolish. The reason why he has done it was the behavior of the Corinthians. They tolerated the opponents and, so, they as it were forced Paul to boast of himself, just as the opponents are boasting. Paul adds that, as a matter of fact, the Corinthians should have been the ones to commend him.

(7) Cf. ibid., 194.

Yet in 12,11b-18 Paul goes on defending himself. Therefore, in v. 19a he cannot but ask: 'Are you thinking again that we defend ourselves before you?' Through this question he indirectly qualifies not only vv. 11-18 but his whole foolish discourse as an apology, and an apology it really is. But at the same time he can say: 'in God's sight we speak in Christ; beloved, all [is done] for your upbuilding' (v. 19b; cf. the qualification in v. 6: 'I will not be foolish, since I will be speaking the truth').

There can be no doubt: 12,11a and 12,19a are retrospective.

II. Three Rings in the Context

Within the larger context the introductory vv. 1-4 and 16-21 of chapter 11 as well as the retrospective clauses of 12,11a and 19a are obviously connected with the Fool's Speech. But what about the rest of that context? Is the whole of what surrounds the discourse related to it and, if so, how? Our impression is that a kind of ring composition exists, a concentric way of arranging verses and passages. An anticipative diagram of the rings may help the reader:

Exhortation (10,1)
    Authority (10,2-18)
        Denial of inferiority (11,5-12)
            The Fool's Speech (11,22–12,10)
        Denial of inferiority (12,11b-18)
    Authority (13,1-10)
Exhortation (13,11)

The analysis will proceed in three steps, from the outer verses in chapters 10 and 13 towards the text-units which are closer to the center, i.e., to the Fool's Speech.

1. *A First Ring: Exhortation in 10,1 and 13,11* (8)

An anacolouthon. There appears to be a change in the train of thought between 10,1 and 10,2. In v. 1a Paul writes: 'I myself, Paul, appeal to you by the meekness and gentleness of Christ'. The reference to Christ's meekness and gentleness suggests that Christ is in one way or another an example for Paul's attitude and, even more, that the apostle is going to request from the Corinthians a moral conduct similar to that same example. Above all, the meekness

(8) For the whole of this paragraph see LAMBRECHT, "Paul's Appeal".

of Christ and his gentleness furnish an authoritative grounding for Paul's exhortation. Verse 1b, grammatically a relative clause which qualifies the subject 'I', alludes to a reproach at the address of Paul: 'I who admittedly [am] humble when face to face among you, but when absent bold toward you'. But the verb 'I beg' of v. 2 does not seem to continue or concretize the appeal of verse 1a. It is rather linked with the content of v. 1b: 'Yet I ask [you] that when present I do not need to be bold [towards you]...'. Moreover, in the whole of vv. 2-6a Paul defends himself against those who think that he is walking according to the flesh, and he produces threats. Although he is walking *in* the flesh, the war that he is going to wage will not be *according* to the flesh (9).

A conclusion can already be drawn. In 10,1-6 there is a substantial change with regard to more than one aspect. In v. 1a Paul appears to announce a moral exhortation. But from v. 1b onwards he speaks of an accusation brought forward against him and he defends himself. Opponents and critics of his person have entered the scene. At the beginning of the chapter one expects that the Corinthians would be exhorted to a better Christian life. But, certainly from v. 2 onwards, Paul seems to be very much occupied with himself and his enemies; he indicates how he himself acts and will act as an authoritative apostle. Paul wants to show that he does not lack boldness. He will oppose his enemies and demolish their arguments and pretension; his weapons will prove powerful. Only at the very end, in v. 6b, do the addressees come back to the forefront; their obedience must have reached completion before Paul can effectively deal with the opposition. Then, Paul will be ready to punish every disobedience.

'Parakalō' in 10,1a. The beginning of 10,1 is very solemn: αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς. Paul employs the verb παρακαλῶ frequently. As is well known the range of meanings of this verb is wide: from exhorting and appealing to comforting and consoling. Besides 2 Cor 10,1, Paul employs παρακαλῶ three more times with the preposition διά followed by a genitive: Rom 12,1; 15,30 and 1

(9) One cannot exclude the possibility that, through his use of the first person plural in vv. 2b-6a, Paul intends to refer also to Timothy (cf. 1,1). Yet the radical refusal of an 'epistolary we' here by M. MÜLLER, "Der sogenannte 'schriftstellischer Plural' — neu betrachtet. Zur Frage der Mitarbeiter als Mitverfasser der Paulusbriefe", *BZ* 42 (1998) 181-201, esp. 196-197, is hardly justified.

Cor 1,10 (10). The last three verses are very similar (see, e.g., the vocative address and the infinitive construction or ἵνα-clause) (11). Of course, the content of the appeal differs: in 1 Cor 1,10 Paul exhorts the Christians to be united; in Rom 12,1-2 he urges them to conduct a Christian ethical life; and in Rom 15,30-32 he makes the more specific appeal to strive together with him in prayer for the good outcome of his plans for the future. Now, as far as 2 Cor 10,1 is concerned, the parallelism is obvious, but only to a certain extent. The absence of 'brothers' or the presence of the emphatic αὐτὸς... ἐγὼ Παῦλος should not disturb us but at the end of v. 1a there is the brusque interruption: no infinitive construction, no indication of the content of the appeal. It would seem, therefore, that at the beginning of 2 Cor 10,1 Paul intends to do what he does in the three other passages, namely to formulate an exhortation to moral Christian life. But while writing 'by the meekness and gentleness of Christ' his attention seems to be diverted; he remembers the slanders against his person which his opponents and critics are spreading. The 'humble' Paul of v. 1b, as well as the Paul 'walking according to the flesh' of v. 2b, was their misrepresentation of him. He must have realized that their way of portraying him was, perhaps against their own intention, but, as a matter of fact, a caricature of Christ being meek and gentle.

What Paul asks of his Christians in Corinth in v. 2 is certainly a change of attitude and behavior. They should conduct themselves in such a way that he is not forced to show against them the same boldness which he counts on showing against the intruders. But is this the content of the appeal which he had in mind when he wrote v. 1a? Hardly! One cannot but assume that what is actually requested from the Corinthians in v. 2 has a narrower scope; it becomes focused on the struggle between Paul and the opponents, and, of course, also on the sides which some Corinthians are taking. The specific aim is the removal of all disobedience and the completion of the Corinthians' obedience to Christ. It is no longer the

(10) 2 Cor 5,20 ('God appealing through us') is different from the other texts in grammar and content.

(11) Seven items can be listed: (1) a connective particle (δέ or οὖν); (2) the subject of appeal (Paul); (3) the addressees (Christians); (4) the vocative address ('brothers'); (5) the διά plus genitive phrase which through this reference to God or Christ grounds the appeal; (6) an infinitive construction (or its Koine substitute with ἵνα); (7) the 'moral' content of the appeal.

exhortation to an authentic life as Christians which he originally intended to give when he composed v. 1a.

Parakalō in 13,11. At the end of the letter, in 13,11, Paul employs the verb in the passive: παρακαλεῖσθε ([12]). It must be translated by a paraphrase such as 'heed my appeal, listen to my appeal, take my appeal to heart'. The verb itself does not indicate the content of that appeal, but the other imperatives in the same verse provide very clearly what is requested from the Corinthians: 'rejoice, mend your ways ... be of the same mind, live in peace'. Is this not the kind of moral exhortation which we were entitled to expect at 10,1a? More indications are present in the verses which precede 13,11.

Moral references in 12,19–13,10. Paul's return to exhortation in 13,11 is not unprepared. At the end of 12,19, after the solemn declaration 'In God's sight we speak in Christ', he adds: 'beloved, all [is done] for your upbuilding' (cf. 13,10). Then, in a rather unexpected way, in 12,20-21, Paul gives a list of numerous sins still existing in Corinth (cf. 13,2). He announces his intention 'not to refrain' from severe action when he will come to them for the third time (cf. 13,1-4 and 13,10). The injunction of 13,5 is most probably not without a note of moral insistence: 'Examine yourselves [to see] whether you are in the faith; test yourselves'. An ethical urgency is evident in Paul's prayer of 13,7: 'We pray God that you may do no wrong ... that you may do what is good', and also in the statement at the end 13,9: 'What we pray for is this, your improvement'. God gave him authority 'for building up and not for destroying' (13,10).

Content. The first elements which point to a ring composition are small to the extreme: 10,1a and 13,11. Yet both verses certainly contain moral exhortation; they as it were 'frame' the whole of chapters 10–13 (and thus also the Fool's Speech). As ethical admonition, verses such as 10,1a and 13,11 are typical of a Pauline letter. The explicit exhortation of 13,11 is being prepared in 12,19–13,10. Since Paul's self-defense is not without a call to obedience; a more or less hidden warning and hortatory tone is present in the whole of chapters 10–13 ([13]). Yet one should

([12]) The meaning of the same verb in 2 Cor 12,8 and 12,18 is clearly different: 'About this one I begged (παρεκάλεσα) the Lord three times that...' and 'I urged (παρεκάλεσα) Titus and, together with him, I sent the brother'.

([13]) On the hortatory character of 2 Cor 10–13, cf. V. FURNISH, *II Corinthians* (AncB 32A; Garden City 1984) 48 and 580.

distinguish between this specific appeal and a more general parenesis ([14]).

2. *A Second Ring: Paul's Authority in 10,2-18 and 13,1-10*

Chapter 13 refers back to chapter 10 in many respects. We may mention the following headings: motifs, vocabulary and time reference. The two chapters can be considered, to some degree, as framing and including the middle chapters 11 and 12.

Motifs. A number of motifs are present in both chapter 10 and chapter 13 ([15]):

(1) Paul speaks of his absence and presence at Corinth (10,1.2.11 and 13,2.10) and of his future (third) coming (10,2.4-6.11 and 13,1.2.10).

(2) In both chapters he threatens to show boldness, to be severe and not to spare anyone at his coming (10,2.11 and 13,2.10) ([16]).

(3) The motif of obedience-disobedience on the part of the Corinthians which is explicitly spoken of in 10,6 also seems to be present in 13,1-2.5.9-10.

(4) In 10,9-11, but also in 13,10, Paul mentions his earlier letters and/or his actual writing.

(5) In both chapters Paul contrasts the themes of humility and boldness, of weakness and power: see 10,1-6.10 and 13,3-4.8-9.

(6) Moreover, utilizing an almost identical wording, in 10,8 and 13,10 he points to the authority ([17]) which the Lord has given him for building up and not for tearing down (cf. 12,19c: 'all [is done] for your upbuilding'). The reference to Jeremiah can hardly be missed.

([14]) HECKEL, *Kraft in Schwachheit*, 9-10, considers 10,1-6 and 12,19–13,10 primarily as the parenetical framework, while 10,7–12,18 can be characterized as an apologetic comparison with the opponents (cf. p. 43: in 12,19 a 'Gattungswechsel' occurs from apology back to parenesis). It would seem, however, that in 10,1-6 as well in 12,19–13,10 the distinction mentioned in our text between general and specific is needed. Of course, both types of exhortation cooperate in the 'upbuilding' of the Corinthians.

([15]) Cf. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 158-159.

([16]) It should, however, be noted that in chap. 13 Paul has in mind not only those Corinthians who favor his opponents, but also those who have gravely sinned previously and do not repent (13,2; cf. 12,20-21).

([17]) According to K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos*. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie (Rome – Freiburg – Vienna 1967) I, 577, ἐξουσία points to Paul's powerful and 'strafendes Einschreiten' both in 10,8 and 13,10.

(7) In 10,18 one meets the motif of test and approval, which is dominant in chapter 13 (see 13,3.5-7)([18]).

(8) 'To belong to Christ' in 10,7 recurs in the slightly different expressions of 13,5: to be living in the faith; Jesus Christ is in you (cf. 13,3: 'Christ is speaking through [ἐν] me').

Vocabulary. In view of the presence in both chapters of all these motifs, it should not surprise us that there is a similarity in their respective vocabularies as well: e.g., present and absent, power and powerful, authority and building up, 'not for destruction', letters or writing, faith and test([19]). Given these parallels, E.-B. Allo can justly affirm: 'L'"apologie" des 4 chapitres font un tout très harmonique, où la fin rejoint le commencement' ([20]).

Time dimension. Finally, in contrast to chapters 11–12, which contain Paul's 'foolish' boasting only about what he was (and is) and all that he did and suffered in the past, chapter 10 as well as

([18]) Cf., e.g., HECKEL, *Kraft in Schwachheit*, 193.

([19]) We may enumerate the following terms. Compare:

2 Cor 10	2 Cor 13,1-10
ταπεινός (v. 1)	(cf. 12,21: ταπεινώσει)
ἀπών (v. 1) (ἀπόντες [v. 11])	ἀπών (vv. 2, 10)
παρών (v. 2) (παρόντες [v. 11])	παρών (vv. 2, 10)
δυνατός (v. 4)	δυνατέω (v. 3); δύναμις (v. 4); δυνατός (v. 9)
ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες (v. 6)	(cf. 12,14: ἑτοίμως ἔχω)
Χριστοῦ εἶναι (v. 7)	Ἰησοῦς Χριστός ἐν ὑμῖν (v. 5)
περὶ τῆς ἐξουσίας (v. 8)	κατὰ τὴν ἐξουσίαν (v. 10)
ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος (v. 8)	ἣν ὁ κύριος ἔδωκέν μοι (v. 10)
εἰς οἰκοδομήν (v. 8)	εἰς οἰκοδομήν (v. 10) (cf. 12,19: ...ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς)
καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν (v. 8)	καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν (v. 10)
ἐπιστολαί (vv. 9-11)	γράφων (v. 10)
πίστις (v. 15)	πίστις (v. 5)
δόκιμος (v. 18)	δόκιμος (v. 7); δοκιμή (v. 3); δοκιμάζω (v. 5); ἀδόκιμος (vv. 5, 6, 7)

See LAMBRECHT, "Dangerous Boasting", 330-331, esp. n. 10.

([20]) E.-B. ALLO, *Seconde épître aux Corinthiens* (EtB; Paris ²1956) 240. Cf. also M.-A. CHEVALLIER, "L'argumentation de Paul dans II Corinthiens 10 à 13", *RHPR* 70 (1990) 3-15, esp. 13-14; P. ROLLAND, *Bib* 71 (1990) 73-84; J.D. HARVEY, *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters* (Grand Rapids 1998) 215-216.

chapter 13 mainly look to the future([21]). Paul announces his third visit to Corinth. He states how he is going to act there and what his attitude will be. In an entreating yet warning style, he also writes to the Corinthians about what he expects from them: obedience, self-examination and improvement. All this primarily concerns the future.

Content. The similarities between 10,2-18 and 13,1-10 are too numerous and too specific to be explained by purely accidental repetition. In composing these clearly corresponding chapters Paul brings about a second ring which further includes the Fool's Speech. However, a conscious and deliberate composition by Paul does not mean that he intended a strict concentric structure.

What is the main theme of this second ring? In view of the attacks and reproaches against his person, Paul is ready to manifest his authority (cf. 10,8.11 and 13,10; see also 12,19); he will not refrain from using it (13,2). This authority is given him by the Lord, not for destroying or tearing down the Corinthians but for building them up (10,8 and 13,10). But, if needed, Paul will punish every disobedience (10,6), he will deal with the Corinthians by the power of God (13,4). In fact, that is why he writes this letter while absent so that, when present, he may not have to act severely (13,10).

In chapters 10 and 13 Paul defends himself against the charge of weakness. In 10,12-18 he compares himself with the intruders polemically: in contrast to them he is not boasting beyond measure. Because of the work done in Corinth the Lord recommends him. In chapters 10 and 13 Paul is not boasting about his weakness nor is he speaking paradoxically of strength in weakness, that is: not yet in chapter 10, no longer in chapter 13. The tone in these chapters is that of severe admonition. Paul refers to his authority and announces his future decisively bold intentions. He mentions his anticipative resurrection power; it will be a proof that Christ is speaking through him (cf. 13,3-4).

3. *A Third Ring: Denial of Inferiority in 11,5-12 and 12,11b-18*

Just as for the second ring we will first deal with the common motifs in the two passages and then point to their identical or similar

([21]) True, in 2 Cor 10,7-8 and 10,12-18 there are references to the past. Note, however, how in 10,15b-16 the future is envisaged. Furthermore, it would seem that at the end of 10,11 the future tense ('we will be') must mentally be supplied.

vocabularies. A third, noteworthy feature here will be the consideration of the sequence of the motifs.

Motifs. No less than nine recurring motifs can be listed.

(1) Both in 11,5 and 12,11b Paul emphasizes that he is in no way inferior to the super-apostles [22].

(2) Twice, be it rather differently, he also admits that something was lacking in his appearance during his stay at Corinth: 'Even if I am unskilled in speech' (11,6a; cf. 10,10); 'even though I was nothing' (end of 12,11; probably in a more fundamental sense).

(3) His reference to 'knowledge' and the fact that he has 'made that clear' to the Corinthians 'in every way and in all things' (11,6) can be compared, it would seem, with the reference to 'the signs of the apostle' which were done among the Corinthians (12,12): in both cases Paul wants thus to deny his so-called inferiority.

(4) It strikes the reader that immediately after this emphasis on not being inferior Paul speaks of his refusal of support (11,7-12 and 12,13-18).

(5) Within that context of preaching the gospel free of charge the mention of 'sin' (ἁμαρτία) and 'wrong' (ἀδικία) appears unexpectedly in the two passages: 'Did I commit a sin...?' (11,7), and: 'Forgive me this wrong' (12,13).

(6) In both passages, too, Paul emphasizes that he did not burden the Corinthians: see 11,7.9 and 12,13.

(7) He admits, however, of having received support from elsewhere: see 11,8-9 (Macedonia) and 12,13 (other churches).

(8) In both contexts Paul also stresses his firm intention not to burden Corinth in the future, i.e., not to change his way of acting in this matter: see 11,9-10.12 and, in a less pronounced but still clear way, 12,14 ('I will not burden you').

(9) Twice he explains his specific behavior of refusing support as a sign of genuine love of the Corinthians: see 11,11 and 12,15.

Vocabulary. One should not only look for the identical grammatical forms nor, necessarily, for the same nuances of meaning. The fact that the same or similar — or oppositional — wording appears is in itself significant: to be inferior; the super-

(22) Cf. HECKEL, *Kraft in Schachheit*, 23: 'Wie durch eine Klammer zusammengehalten wird die Narrenrede von der *Leitthese* in 11,5 und deren Wiederaufnahme in 12,11' (cf. also, e.g., p. 305).

apostles; sin and wrong; to humble oneself and to spend (or be spent); to be exalted; churches; not to burden; brother(s); to love ([23]).

Again, in view of all these correspondences, both in theme and wording, it would seem that in Paul's composing procedure pure coincidence must be excluded.

Sequence. In this third ring there is even more than motifs and vocabulary. A remarkable identical order, a parallel sequence of data is present in 11,5-15 and 12,11b-18. We mention five consecutive elements: First, notwithstanding apparent weaknesses (although unskilled in speech, 11,5; even though being nothing, 12,11) Paul is not inferior to the super-apostles; second, Paul has proved his 'equality' by wisdom (11,6) or signs (12,12); third, refusing support is extensively dealt with immediately after this; fourth, Paul makes known his intention not to burden the Corinthians in the future; fifth, not burdening them should be interpreted as loving them.

Of course, differences in length and wording must be allowed in such compositions. Moreover, the parallelism is not carried through until the end. Each of the two passages has its own surplus. In 11,9 Paul explains how Macedonia has helped him while in 11,12-15 he expansively and bitterly deals with the opponents, those deceitful workers who apparently receive support and want Paul to

([23]) We compare:

2 Cor 11,5-12	2 Cor 12,11b-18
μηδὲν ὑστερηκέναι (v. 5) (cf. v. 9: ὑστερηθείς, ὑστέρημα)	οὐδὲν ὑστέρησα (v. 11b)
τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων (v. 5) (cf. v. 13: ψευδαπόστολοι)	τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων (v. 11b)
ἡμαρτίαν (v. 7) (cf. v. 8: ἐσύλησα)	ἀδικίαν (v. 13) (cf. v. 16: πανοῦργος, δόλῳ, and vv. 17-18: πλεονεκτέω)
ἐμαυτὸν ταπεινῶν (v. 7)	δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι (v. 15)
ὑψωθῆτε (v. 7)	ἡσσώθητε (v. 13)
ἄλλας ἐκκλησίας (v. 8)	ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας (v. 13)
οὐ κατενάρκηα οὐθενός (v. 9)	οὐ κατενάρκησα ὑμῶν (v. 13) (cf. 14: οὐ καταναρκήσω)
οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας (v. 9)	συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν (v. 18)
ἀβαρῆ (v. 9)	οὐ κατεβάρησα (v. 16)
οὐκ ἀγαπῶ ὑμᾶς (v. 11)	εἰ περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶν, ἧσσον ἀγαπῶμαι (v. 15)

do the same. On the other hand, in 12,16-18 Paul defends himself against the Corinthians' suspicion that he may have defrauded them through Titus and the brother he sent, visibly with regard to the collection; such a reference is not present in the first passage.

Content. The data gathered in the preceding paragraphs are so abundant as well as so significant that one is led to postulate, for this third step too, a somewhat concentric composition, whether or not this is intended as such by Paul.

The most strange yet remarkable feature is the double and presumably not accidental link between the idea of denial of inferiority and his preaching free of charge. In the opinion of the Corinthians the apostle Paul must have been considered as inferior to his opponents. Lack of boldness and rhetorical capacities when he is present certainly constitutes one of their reasons (11,6a; cf. 10,1b.10). Paul twice immediately reacts. In 11,6b he replies: I am not inferior in knowledge; we have made that clear to you; in 12,12 he protests: the signs of the apostle were done among you. One can follow such an argument.

But how does refusal of support enter the scene? Paul must have offended the Corinthians, probably because in accepting help from other churches he humiliated that of Corinth, probably also because by his refusal of gifts he denied the sympathy and friendship of the richer people of the community, and further maybe also because through his manual work he socially abased himself. In its own way our analysis has established — and confirmed — that Paul's refusal of support happened to be in Corinth an extremely sensitive issue (cf. also 1 Cor 9). Obviously, notwithstanding Paul's protest, it was not taken as a token of love [24].

It must strike the readers of chapters 10–13 that in the 'denial-of-inferiority' sections Paul is not boasting foolishly nor boasting of his weaknesses, i.e., not yet in 11,5-12 and no longer in 12,11b-18. He openly defends himself; he wants to prove that in no way is he inferior. Therefore, he points to his wisdom which, he says, is manifest, to his wonders and miracles, and to his preaching free of charge in order not to burden the Corinthians and to show his real love of them.

(24) On the passages on 'manual labor' and 'working' in 1 and 2 Thessalonians, see now A.J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians* (AncB 32B; New York 2000), esp. 160-163 and 454-457.

III. Structural and Thematic Considerations

Three insights which result from this lengthy analysis may be formulated. We shall consider first Paul's composition of chapters 10–13 (discourse and context), then the main themes which 'frame' the Fool's Speech, and finally two specific passages which, it would seem, more explicitly relate to this discourse.

1. *Results Regarding Structure*

It has been put forward that the Fool's Speech properly begins in 11,22 and ends at 12,10. In 11,1-21 the Speech possesses its extended introduction. It may be claimed now that, roughly speaking, three circles of texts frame the discourse by way of a ring composition: an inner ring (11,5-12 and 12,11b-18), a middle ring (10,2-18 and 13,1-10) and a very small exhortative outer ring (10,1 and 13,11; 13,12-13 forming the epistolary closing).

However, a warning is needed at once. One should not exaggerate the structural qualities of these chapters. In his second letter to the Corinthians Paul is writing very emotionally in the last four chapters. The Fool's Speech itself is not a tight unit. This discourse is often interrupted, and 'foolish boasting' as such does not possess a sustained unique object (cf. the shifts). Again, as we saw, the introduction to the Fool's Speech in 11,1-21 is all but smooth: hesitation and breaks — hence a new start in 11,16 — and repetitions.

Although the context certainly presents concentric features, one must in no way present chapters 10–13 as an enveloping composition of which, so to say, the central *d*-core (the speech) is surrounded by neatly delineated *a b c* and *c' b' a'*-sections (the three rings). There is no evidence that Paul wanted a rigid, formal ring composition. To be sure, after the discourse Paul most probably consciously repeated themes and language taken from the context before the discourse, and he does this in an inverse order. However, his manner of composing is too loose and probably too spontaneous to postulate on the part of Paul an explicitly intended cyclic arrangement.

2. *The Main Themes in the So-Called Rings*

The thin outer ring (10,1 and 13,11) is one of exhortation, that is, an appeal to moral Christian life. Paul mentions Christ's mercy and gentleness. Exhortation constitutes a normal ingredient of the

Pauline letter. In 2 Corinthians, however, this is not developed. The appeal to a worthy Christian conduct is interrupted before it could really begin. One could claim that moral exhortation is replaced by self-defense, pleas to obedience and also threats. Only at the very end of the letter Paul, explicitly by the verb in 13,11 but no doubt already in 12,19b–13,10, returns to the ethical problems of the Corinthian community. The outer ring is meant for the Corinthians. This hortatory inclusion is, one should say, almost unconnected with the Fool's Speech itself.

In 10,2-18 and 13,1-10 we meet a Paul who is in an argumentative mood. Twice he rewrites a text from Jeremiah with regard to his ἐξουσία (10,8 and 13,10). He points to his apostolic authority that the Lord has given him for building up and not for tearing down. He intends to boast of that authority (10,8). He thinks of the Corinthians, those who accuse him of lack of boldness and of contemptible speech. These Christians are influenced by false apostles. Paul defends himself: he will fight back and announces severe action (10,2-6); he, too, belongs to Christ (10,7); through comparing himself with his opponents, he points out the legitimacy of his authority in Corinth (see 10,12-18). Notwithstanding visible human weakness Paul is sure that he possesses the power of God. He will not fail to meet the test (see 13,1-6). He announces his future visit; he will act in full authority and, if needed, severely (13,10). Angry mood, comparison with the opponents, mention of future boasting: all this is not 'foolish' boasting and certainly not boasting of his weakness. These utterances, however, reveal Paul's conviction of being a legitimate, duly authorized apostle.

The inner ring consists of 11,5-12 and 12,11b-18. We noted that the introduction to the discourse is to be found in 11,1-4.16-21, the brief retrospections in 12,11a and 12,19a. In the inner ring itself Paul deals with the Corinthians' false opinion that he is inferior to the super-apostles (11,5 and 12,11b). In both sections, before and after the discourse, he emphasizes that he is not of lower rank and less importance. He tries to prove this: he is at least as good as his opponents; he points to his wisdom which was made manifest (11,6) and to the 'signs' done in Corinth (12,12). Twice also, immediately after that explicit claim, he suddenly defends his apostolic preaching without cost (11,7-12 and 12,13-18). The Corinthians have visibly misinterpreted it, he argues; in fact, refusing support is a manifestation of his authentic love. One may ask why Paul does not

mention this generous attitude in his foolish discourse; he could have boasted about this 'weakness'. Yet he seemingly is of the opinion that this serious matter which interrupts the very introduction to the foolish discourse and will appear again, surprisingly, soon after the discourse, does not lend itself for boasting in a foolish way.

So three main items — moral exhortation, personal authority, and denial of inferiority — are the concerns which enclose the Fool's Speech. By themselves they do not lead to foolish boasting. Yet in an essential way they complete the portrait of a Paul who in his speech boasts foolishly and boasts paradoxically of weaknesses.

3. *Boasting, Comparing, and Attacking*

Within the broad context two passages appear to stand in closer connection with the foolish discourse. In 10,8.12-18, verses rather far off from the Fool's Speech, and in 11,3-4.12-15.18-20, verses close by, Paul appears to be preparing his boasting and speaking as a fool.

In 10,8 he tells the reader that he is going to boast 'rather much'(25) about his authority and, then, in 10,12-18, while protesting that he 'does not dare compare himself with others nor recommend himself' and while accusing those people of being 'not wise' and boasting 'beyond measure' (10,12-13), Paul in fact compares his apostolic competence with that of his opponents and is already boasting, be it not, he claims, 'beyond measure in the labor of others' (10,14-16). The reader understands that in the final analysis Paul himself is the one who boasts of the Lord and who is approved and recommended by the Lord (10,17-18). Vocabulary as well as content are not so different from what he later promises to do in boasting foolishly.

According to Paul his opponents disguise themselves as 'apostles of Christ' (11,13). The characterization is very much like that in the discourse itself. At the beginning of the Fool's Speech, after three brief initial questions about origin, he asks by way of climax: 'are

(25) It is possible that the expression περισσότερόν τι is not used 'idiomatically' but 'comparatively' and means 'somewhat more', i.e., more than Paul ordinarily does. See P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids – Cambridge 1997), 473, n. 33 (with reference to P.E. Hughes). Luke 12,4 has the negation: they cannot do 'anything more' than kill the body.

they servants of Christ?' (11,23a). Paul reacts to the implicit positive answer by saying — talking as if out of his mind — 'I am more' (11,23c). The whole speech which continues unto 12,10 functions as a proof not of his equality but of his superiority in comparison with these opponents. The extremely negative picture of them in 11,3-4 ('just as the serpent deceived Eve by his cunning'), in 11,12-15 (boasting people, 'false apostles, deceitful workers', 'servants' of Satan) and in 11,18-20 (tyrannical intruders) constitutes Paul's proximate psychological preparation for his foolish discourse of boasting, itself an indirect but fierce attack.

It should be noted that major characteristics of Paul's apostolic behavior remain outside the Fool's Speech: his belonging to Christ (10,7), the foundation of the Corinthian community (10,12-18), his wisdom (11,6), the refusal of support (11,7-12 and 12,13-18), the signs of an apostle (12,12), his power of God (13,4). All this could have been part of his 'foolish' boasting just as that of origin, circumstances and revelations. It appears that the shift toward weakness has prevented that.

*
* *

Five conclusions can be drawn from this study, the first three already well-known. First, chapters 10–13, rightly considered as a united major and self-contained part of Paul's second letter to the Corinthians, are far from monolithic, certainly streamlined in sections but not as a whole. Second, the Fool's Speech itself (11,22–12,10) is not of one piece; it is characterized by many shifts in the content and it is often interrupted by reflexive remarks and new starts. Third, notwithstanding pleas, hesitations and interruptions, 11,1-21 can be called the introduction to the Fool's Speech.

Fourth, the wider context contains a very small hortatory frame (10,1 and 13,11), a double defense of Paul's apostolic authority (10,2-18 and 13,1-10), and also a double clarification of his conviction that, notwithstanding outer appearance and refusal of support, he is not inferior to the other missionaries (11,5-12 and 12,11b-18). One can speak, therefore, of three unequal rings which loosely surround the discourse, each with its own thematic emphasis: parenesis, authority, denial of inferiority.

Fifth, in 10,8.12-18 and 11,3-4.12-15.18-20, Paul compares himself with opponents, blames and denigrates them; it would seem that in these small sections Paul prepares himself, through comparison and

invective, to proceed to something he does not like to do, that is, to boast in a foolish way ([26]). However, the boasting of titles gives way, almost at once, to boasting of hardships and weakness.

Lack of perfect organisation does not prove lack of unity and absence of inner connections. Therefore, one must not deny the prevailing coherence of 2 Cor 10–13. In 12,19 Paul claims: 'In God's sight we speak in Christ; beloved, all [is done] for your upbuilding'. This basic intention applies, of course, to the emphasis present in the three rings: moral exhortation, personal authority and denial of inferiority (vilification of the opponents included), but equally to what he expounds in his Fool's Speech, boasting foolishly, and then paradoxically boasting of his weaknesses. In a lengthy discourse, surrounded by an equally extensive context, Paul shows how the power of Christ is made perfect in his human weakness. Paul depicts his so-called weaknesses but also, in them, his God-given human strength: whenever Paul is weak, then he is strong (cf. 12,9-10).

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Jan LAMBRECHT, S.J.

SUMMARY

Paul's particular way of arguing in 2 Cor 10–13 is visible in the Fool's Speech (11,22–12,10) as well as in its context. The speech is interrupted more than once and there are shifts regarding the object of boasting. The introduction to the speech (11,1-21) is not straightforward and two brief retrospections (12,11a and 19a) should not go unnoticed. The major topic in this study, however, consists in the indication of three rings within the context of the Fool's Speech: (1) 10,1 and 13,11 (moral exhortation); (2) 10,2-18 and 13,1-10 (Paul's defense of his authority); (3) 11,5-12 and 12,11b-18 (Paul denies inferiority). Yet from the presence of these enveloping rings a strict concentric structure of 2 Cor 11–13 cannot be deduced. Special attention must also be given to 10,8.12-18 and 11,3-4.12-15.18-20. In these passages Paul, by comparing and attacking, seems to prepare his boasting as a fool in a more direct way.

([26]) It goes without saying that a loose and only partly concentric arrangement of the context, as well as the shifts and interruptions both in the discourse and the introduction to it, render an intended rhetorical *dispositio* very unlikely. For a rhetorical proposal regarding 11,1–12,13, see HECKEL, *Kraft in Schwachheit*, 27-29; C. STRÜDER, *Apostolische Schwäche in kräftiger Sprache.* Die Rhethorik der Narrenrede (Unpublished seminar paper: Pontifical Biblical Institute; Rome 2000).

Überlegungen zur Exegese und Theologie von 2 Kor 4,1-6

Bei der Kommentierung von 2 Kor 4,1-6 habe ich den Eindruck gewonnen, daß das religionsgeschichtliche und theologische Profil dieses Abschnitts bisher nur ungenügend erfaßt worden ist, trotz vieler diffiziler und ins Einzelne gehender exegetischer Überlegungen und Beobachtungen, und daß er in der Konsequenz dessen in Entwürfen zur paulinischen Theologie wenn überhaupt nur wenig beachtet wird. An Bekanntes und bereits Erarbeitetes werde ich nur kurz erinnern, neue und mir wichtig erscheinende Gesichtspunkte dagegen intensiver behandeln, um dann abschließend eine Würdigung des Abschnitts zu versuchen.

I. Stellung im Kontext

Durch mannigfaltige Aufnahme von Stichwörtern aus 2 Kor 3,4-18 wie auch durch den Anschluß mit διὰ τοῦτο ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην gibt sich der Text als Weiterführung der mit 2,14 einsetzenden Darstellung des Vermittlerdienstes des Paulus zu erkennen. Durch die Beteuerungen in 4,1-2 ist die apologetische Ausrichtung eher noch deutlicher als im unmittelbar vorausgehenden Abschnitt. Andererseits kann die Aufnahme zahlreicher Stichwörter aus 3,4-18 nicht verdecken, daß Paulus in diesem Abschnitt einen anderen Ansatz verfolgt. Während dort das Stichwort "Verhüllung" in verschiedener Weise erklären soll, weshalb die Israeliten bis heute der irrigen Überzeugung sind, daß die Sinaioffenbarung nichts von ihrer Herrlichkeit verloren habe, und diese irrige Auffassung auf das Handeln den Mose, der sein Antlitz verhüllte, wenn nicht auf eine Verstockungsabsicht Gottes zurückgeführt wird (3,12-15), bleibt hier das Evangelium des Paulus für die Ungläubigen "verhüllt", weil der "Gott dieses Äons" ihre Sinne geblendet hat (4,4), "so daß sie nicht sehen das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit des Christus".

Man kann auch sagen, daß Paulus in 4,1-6 von der in 3,7-18 dominierenden typologischen und heilsgeschichtlichen Betrach-

tungsweise [1] zu einer dualistisch geprägten Argumentation übergeht. Dieser dualistischen Sichtweise entspricht die prädestinatianische Zuweisung der Ungläubigen als derer, "die verloren gehen" an den Herrschaftsbereich des "Gottes dieses Äons". Eine Aufteilung der Menschheit in solche, die gerettet werden, und solche, die verloren gehen, fand sich auch schon in 2,15, wo man allerdings noch am prädestinatianischen Charakter der Aussage zweifeln konnte.

Eine starke thematische Verbindung zwischen 3,7-18 und 4,1-6 wird weiter durch das Stichwort "Herrlichkeit" (δόξα) hergestellt. Während die Herrlichkeit, welche dem Vermittlerdienst des Neuen Bundes und diesem selbst zu eigen ist, in 3,7-18 auf Grund typologischer Schriftauslegung behauptet und beansprucht wird, ist nach 4,4 die "Herrlichkeit des Christus" Gegenstand des Evangeliums des Paulus. Und nach 4,6 hat die "Herrlichkeit des Christus" ihren Grund darin, daß die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Christus anwesend ist. Insofern könnte 4,1-6 den in 3,7-18 für den Neuen Bund erhobenen Anspruch auf Herrlichkeit weiter substantiieren und christologisch fundieren.

Schließlich könnte auch der ab 2,14 erhobene Anspruch des Paulus auf eine besondere von Gott kommende Befähigung und Beauftragung zur Verkündigung und zum Dienst am Neuen Bund (vgl. 2,16c; 3,5-6) und zum Dienst der Versöhnung (5,18-20) durch 4,5-6 eine spezifische Fundierung erfahren, wenn diese Verse analog zu Gal 1,15-16 seine Berufungsvision beschreiben. Diese Interpretation ist immer noch sehr umstritten und muß daher eingehender begründet werden.

II. 2 Kor 4,6 als Verweis auf die Paulus bei seiner Berufung zuteil gewordene Erscheinung göttlicher Herrlichkeit

Das einleitende ὅτι zeigt an, daß der Satz die Aussage von V. 5 begründen soll. Dies geschieht in einer Sprache, welche an jene von V. 4 erinnert. Zugleich ist der Satz so formuliert, daß er in V. 6c mit der überlangen Adverbialkonstruktion πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς

[1] Vgl. dazu meine Auslegungsskizze: G. DAUTZENBERG, "Alter und neuer Bund nach 2 Kor 3", *"Nun steht aber diese Sache im Evangelium..."*. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus (Hrsg. R. KAMPLING) (Paderborn 1998) 228-249. Die "Überlegungen" wurden ursprünglich für ein exegetisches Symposion auf Schloß Rauischholzhausen ausgearbeitet und dort am 16.7.1999 vorgetragen und diskutiert.

δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ ['Ιησοῦ] (2) Χριστοῦ seinen Höhepunkt, den Abschluß des Abschnitts und den Abschluß der mit 3,7 einsetzenden Doxa-Aussagen erreicht. Allerdings bieten das Personalpronomen ἡμῶν am Ende von V. 6b und πρὸς φωτισμόν am Anfang von V. 6c die Möglichkeit und den Anlaß zu sehr verschiedenen Auffassungen und Interpretationen des Textes. An der Frage, ob man ἡμῶν auf die Gemeinde bezieht oder es als einen der für den 2 Kor typischen schriftstellerischen im Plural gefaßten Verweise auf die Person des Paulus liest, entscheidet sich, ob der Text analog zu 3,18 als Verweis auf gemeinchristliche Erfahrung (3) oder analog zu Gal 1,16 als Verweis auf die Christophanie des Paulus (4) bzw. in älterer Exegese auf eine innere Erkenntnis des Paulus und anderer

(2) Die Lesart 'Ιησοῦ Χριστοῦ wird bezeugt von 𝔓[46] ℵ C H K L P, weiteren Majuskeln und den meisten Minuskeln; Χριστοῦ von A B 33 und Kirchenvätern; Χριστοῦ 'Ιησοῦ von D F G it vg; *NA*[27] entscheidet sich auf Grund der äußeren Bezeugung für 'Ιησοῦ Χριστοῦ; s. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1994) 510.

(3) J. HÉRING, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT 8; Neuchatel – Paris 1958) 43; V.P. FURNISH, *II Corinthians.* Translated with Introduction, Notes, and Commentary (AncB 32A; Garden City 1984) 251; H.-J. KLAUCK, *2. Korintherbrief* (NEB 8; Würzburg 1986) 44: Paulus blicke auf seine eigene Bekehrung zurück, die er modellhaft verstehe.

(4) P.W. SCHMIEDEL, *Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther* (HC; Freiburg [2]1892) 232; R. CORNELY, *Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas* (CSS; Paris 1909) 117; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh 1915) 120; W. BOUSSET, "Der zweite Brief an die Korinther", *Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe* (Hrsg. W. BOUSSET – W. HEITMÜLLER) (SNT 2; Göttingen [3]1917) 186; J. SICKENBERGER, *Die beiden Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer* (HSNT; Bonn 1919) 93; H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief* (KEK; Göttingen 1924) 138-139; C.K. BARRETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (BNTC; [2]1973) 135; R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband; Göttingen 1976) 111; C. WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8; Berlin 1989) 87; P.E. HUGHES, *Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (NIC; Grand Rapids 1962) 133; F. LANG, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7; Göttingen 1986) 278; R.P. MARTIN, *2 Corinthians* (WBC 40; Waco 1986) 80; F.F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians* (NCeB; London 1971) 136; M. CARREZ, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT(N) 8; Genève 1986) 110; M.E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians* (ICC; Edinburgh 1994) I, 316-317; F. ZEILINGER, *Krieg und Friede in Korinth.* Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus (Wien 1997) II, 153-154; W. ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament* (BZNW 23; Berlin 1958) 131-132; S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT II/4; Tübingen [2]1984) 7; B. HEININGER, *Paulus als Visionär* (Herders Biblische Studien 9; Freiburg 1996) 201.

urchristlicher Prediger (⁵) zu lesen ist. An der Frage, ob πρὸς φωτισμόν aktivisch mit "zum Anslichtbringen, Offenbarmachen" oder eher medial oder intransitiv analog zu 4,4 mit "zum Erstrahlen, Aufleuchten" aufzufassen und zu übersetzen ist, entscheidet sich weiter, ob V. 6c analog zu Gal 1,16b vom Zweck bzw. von der Absicht, spricht, welche Gott mit der Christophanie verfolgte (⁶), nämlich Paulus zur Verkündigung zu beauftragen und zu befähigen, oder ob Paulus diese Christophanie analog zu Gal 1,16a in ihrem Offenbarungsgehalt (⁷) beschreiben will (⁸).

Grammatisch ist V. 6 ein nicht konsequent durchgebauter Satz, ein Anakoluth. Gewöhnlich ergänzt man ein ἐστίν zwischen V. 6a (λάμψει) und V. 6b (ὃς ἔλαμψεν) (⁹). Der Nachteil dieser Lösung: die den Ton tragende Hauptaussage steht in einem überlangen Relativsatz. Daher ist es besser, in V. 6b mit einem Neueinsatz zu rechnen; das Relativpronomen hätte dann die Funktion eines Demonstrativums: "er ist erstrahlt" (¹⁰).

(⁵) H.A.W. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbuch über den zweiten Brief an die Korinther* (Göttingen ³1836) 87-88; J.E. BELSER, *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther* (Freiburg 1910) 137; C.F.G. HEINRICI, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK; Göttingen 1900) 152; P. BACHMANN, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (KNT; Leipzig – Erlangen ⁴1922) 191; E.B. ALLO, *Saint Paul.* Seconde épître aux Corinthiens (EtB; Paris ²1956) 103; K. PRÜMM, *Diakonia Pneumatos.* Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft Auslegung und Theologie (Rom u. a. 1967) I, 221; A.SCHLATTER, *Paulus, der Bote Jesu.* Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther (Stuttgart ⁴1969) 530.

(⁶) MEYER, *2 Kor*, 88; BELSER, *2 Kor*, 137; HEINRICI, *2 Kor*, 152; CORNELY, *2 Kor*, 117; SICKENBERGER, *2 Kor*, 93; ALLO, *2 Kor*, 103; BARRETT, *2 Kor*, 135; BULTMANN, *2 Kor*, 110-111; WOLFF, *2 Kor*, 87; MARTIN, *2 Kor*, 80; CARREZ, *2 Kor*, 110; ELTESTER, *Eikon*, 131-132.

(⁷) SCHMIEDEL, *2 Kor*, 232; BACHMANN, *2 Kor*, 191; BOUSSET, *2 Kor*, 186; PLUMMER, *2 Kor*, 121-121; WINDISCH, *2 Kor*, 140; HUGHES, *2 Kor*, 134; BRUCE, *2 Kor*, 136; LANG, *2 Kor*, 279; THRALL, *2 Kor*, 318; KIM, *The Origin*, 9.

(⁸) LANG, *2 Kor*, 278-179, macht den Versuch, sämtliche Auffassungsmöglichkeiten von ἡμῶν und πρὸς φωτισμόν in seine Exegese zu integrieren; das Ergebnis ist in sich widersprüchlich; PRÜMM, *2 Kor*, 221-223, will sich angesichts der Argumente für einen aktiven oder einen passiven Sinngehalt von πρὸς φωτισμόν nicht für eine der beiden Alternativen entscheiden.

(⁹) WOLFF, *2 Kor*, 83; G.W. MACRAE, "Anti-Dualist Polemic in 2 Cor 4,6?", *Studia Evangelica* 4/1 (Berlin 1968) 420-431, 422; H.-J. KLAUCK, "Erleuchtung und Verkündigung. Auslegungsskizze zu 2 Kor 4,1-6", *Paolo Ministro del Nuovo Testamento (2 Co 2,14–4,6)* (a cura di L. DE LORENZI) (Roma 1987) 267-316, 288; HEININGER, *Paulus als Visionär*, 202.

(¹⁰) Vgl. BDR 293, 3c ("relativischer Satzanschluß"); 458,2: "Anfügender

V. 6a und V. 6bc stehen in einem Entsprechungsverhältnis, beide Male ist Gott das eigentliche Subjekt, die Verwendung des Verbums λάμπειν auf beiden Seiten macht die gewollte Entsprechung deutlich. Gott wird in V. 6a feierlich mit einer partizipialen Gottesprädikation eingeführt, welche in ihrer Formulierung an Gen 1,3-4 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς ... καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους erinnert (11), zugleich aber so formuliert ist (12), daß die Beziehungen zwischen dem Schöpfungswort und Schöpfungshandeln Gottes und dem Geschehen in der Geschichte des Berichterstatters deutlich hervortreten. Dieses wird analog zur Erschaffung des Lichts gleichfalls mit Lichtmetaphern beschrieben; allerdings tritt eine Verschiebung oder sogar eine Steigerung in der Anwendung der Metapher ein, nicht "Licht", sondern Gott selber ist "in unseren Herzen erstrahlt" (13). Die Formulierung ist, wie der einleitende Überblick über die Auslegung von V. 6b gezeigt hat, nicht so eindeutig, daß sie von allen Exegeten als Schilderung der Paulus widerfahrenen Christophanie verstanden wird. Die Lichtmetapher wurde bereits im Frühjudentum im Zusammenhang von Bekehrung und vertiefter Gotteserkenntnis eingesetzt (14); JosAs 8,10-11 bezieht Gottes Handeln bei der Schöpfung ("der da lebendigmachte die Dinge alle und rief von der Finsternis in das Licht und von dem Irrtum in die Wahrheit und von

---

Stil ist es ... wenn dem ersten Satz eine Ausführung mit Hilfe ... eines Relativsatzes odgl angehängt wird"; vgl. ZEILINGER, *2 Kor*, 151-152.

(11) WINDISCH, *2 Kor*, 139; ALLO, *2 Kor*, 103; BARRETT, *2 Kor*, 104-105; BULTMANN, *2 Kor*, 110; WOLFF, *2 Kor*, 87; THRALL, *2 Kor*, 315; KLAUCK, *Erleuchtung*, 289.

(12) Auf die Formulierung mag eine sprachliche Reminiszenz an Jes 9,1 (LXX) eingewirkt haben, ὁ εἰπών und andere Merkmale des Textes sind nur vom Bezug auf Gen 1,3-4 erklärbar: KLAUCK, *Erleuchtung*, 289-290.

(13) BULTMANN, *2 Kor*, 110 übersetzt ἔλαμψεν in V. 6b transitiv "der hat leuchten lassen"; ähnlich FURNISH, *2 Kor*, 224; HEININGER, *Paulus*, 203; in der älteren Exegese J. A. BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti* (Stuttgart [8]1887) 699; MEYER, *2 Kor*, 88; M. LUTHER, *Die Gantze Heilige Schrift Deudsch* (Wittenberg 1544) übersetzt: "Der hat einen hellen Schein in unser hertzen gegeben". Abgesehen davon, daß eine transitive Bedeutung von λάμπω nicht belegt ist (vgl. W. BAUER *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* [Hrsgg. K. ALAND – B. ALAND] [Berlin – New York [6]1988] 947), spricht auch die Wiederaufnahme des Verbums gegen einen Bedeutungswechsel.

(14) Vgl. TestGad 5,7; Philo, *Abr.* 70; *Somn.* 1.165; *Virt.* 179; HEININGER, *Paulus*, 205-206.

dem Tode in das Leben") und sein Handeln bei der Bekehrung ("segne diese Jungfrau, und wiedererneuere sie mit deinem Geiste und wiederforme sie mit deiner Hand, der verborgenen, und wiederlebendig mach sie mit deinem Leben") typologisch aufeinander. Für die Beziehung von V. 6bc auf die Christophanie des Paulus sprechen aber starke Gründe: der Aorist ἔλαμψεν weist auf ein bestimmtes Ereignis in der Vergangenheit (15); auch Gal 1,16 (ἐν ἐμοί) beschreibt die Christophanie als eine innere Erfahrung (zu ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν); es gibt keinen Grund, das Pronomen ἡμῶν (1. P. Pl.) auf eine andere Person zu beziehen als auf das Subjekt von V. 5 (1. P. Pl.), nämlich Paulus (16); der Kontext läßt erwarten, daß V. 6 die Begründung für die Christusverkündigung des Paulus und sein Sklave-Sein bietet und nicht eine allgemeine Aussage über christliche Glaubens- oder Bekehrungserfahrung; die Aussagen von V. 6c würden wesentlich an Prägnanz verlieren, wenn sie Beschreibung allgemein christlicher Erkenntnis sein sollten.

V. 6b mit dem Verweis auf das Erstrahlen Gottes im Herzen des Paulus ist unvollständig, hält den Anspruch auf besondere Gottes- und Offenbarungserfahrung fest, kann aber nur im engsten Zusammenhang mit V. 6c ausgelegt und verstanden werden, denn V. 6c: πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ ['Ιησοῦ] Χριστοῦ ist eine dem Prädikat ἔλαμψεν auf das engste zugeordnete Adverbialkonstruktion, in welcher weiterhin die Lichtterminologie bzw. die Lichtmetaphern dominieren. Das Erstrahlen Gottes hatte das "Aufleuchten der Erkenntnis (17)" zum Ziel. Alles Weitere ist Inhalt dieser Erkenntnis (*gen. obj.)* und begründet, weshalb diese mit Lichtmetaphern beschrieben wird. Die Erkenntnis richtet sich auf die "Herrlichkeit Gottes im Antlitz Jesu Christi". Das kann nicht anders verstanden werden als, daß Gott dem Paulus seine Herrlichkeit "auf dem Antlitz Jesu Christi" hat sichtbar werden lassen, so daß Paulus die Offenbarungserkenntnis gewann, daß der Erhöhte Träger der Herrlichkeit in einem Maße ist, welches die Herrlichkeit des Antlitzes des Mose (3,7) weit übersteigt, da der

(15) THRALL, *2 Kor*, 316; HUGHES, *2 Kor*, 134; KIM, *Origin*, 7.

(16) THRALL, *2 Kor*, 317: ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν auf die Person des Paulus bezogen auch in 7,3 vgl. KIM, *Origin*, 6-8.

(17) τῆς γνώσεως ist *gen. subj.* oder *gen. auctoris*, d. h. das Aufleuchten besteht in dieser speziellen Erkenntnis oder wird durch diese bewirkt; vgl. THRALL, *2 Kor*, 318; WINDISCH, *2 Kor*, 139-140; MACRAE, *Anti-Dualist Polemic*, 421; KIM, *Origin*, 9; HEININGER, *Paulus*, 204.

Erhöhten nicht nur wie Mose in Herrlichkeit begegnet, sondern Paulus ihn als Träger der Herrlichkeit *Gottes* erkannt hat.

Die nächsten religionsgeschichtlichen Parallelen zu der engen Beziehung zwischen der Herrlichkeit Gottes und dem erhöhten Christus als ihrem Träger finden sich in den Aussagen der Bilderreden des äthHen über den Erwählten oder Menschensohn [18]:

> An jenem Tage wird mein Erwählter sitzen auf dem Thron der Herrlichkeit" (45,3; vgl. 62,5; 69,25);
> Denn Weisheit ist ausgegossen wie Wasser, und Herrlichkeit hört vor ihm in Ewigkeit nicht auf. Denn er ist mächtig in allen Geheimnissen der Gerechtigkeit, und die Ungerechtigkeit wird wie ein Schatten vergehen und keinen Bestand haben, denn der Erwählte ist vor dem Herrn der Geister aufgestanden, und seine Herrlichkeit dauert von Ewigkeit zu Ewigkeit und seine Macht von Generation zu Generation" (49,1-2).

In äthHen 46,1

> Und ich sah dort einen, der ein Haupt der Tage hatte, und sein Haupt war wie Wolle so weiß, und bei ihm war ein anderer, dessen Gestalt wie das Aussehen eines Menschen war, und sein Angesicht voller Güte wie das von einem heiligen Engel

wird die traditionsgeschichtliche Beziehung zur Thron- und Gerichtsvision von Dan 7,9-10 besonders deutlich. Und auch für 2 Kor 4,6 ist zu vermuten, daß die Schilderung eine Thronvision [19] mit dem erhöhten Christus als Throngenossen Gottes voraussetzt.

Das bereits angesprochene alternative Verständnis von V. 6c faßt πρὸς φωτισμόν in dem Sinne auf, daß φωτισμός im Sinne von "Ans Licht Bringen, Offenbarmachen" zu verstehen sei, also nicht den visionären Vorgang beschreibe, der allenfalls mit ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν angedeutet sei, wenn nicht überhaupt von einer nichtvisionären geistlichen Einsicht die Rede sein sollte, sondern vielmehr die von Gott damit verfolgte Absicht beschreibe, nämlich daß die in V. 6c enthaltene Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Christus durch Paulus weiterverbreitet werde. Diese Auslegung ist schon rein philologisch zweifelhaft, da

(18) Vgl. HEININGER, *Paulus*, 206-207.

(19) Zu "Herrlichkeit" als Komponente in Thronvisionen vgl. C.C. NEWMAN, *Paul's Glory Christology. Tradition and Rhetoric* (Leiden 1992) 83-85, 103:"In short when a seer peered into the heavens, he saw Glory, be it God, a throne, or an angel"; HEININGER, *Paulus*, 206: man komme "spätestens an dieser Stelle kaum noch ohne den Hintergrund der Thronvisionen aus".

φωτισμός im gleichen Kontext mit V. 4 eine andere Bedeutung tragen müßte, welche zudem außer in 2 Kor 4,6 nirgends nachweisbar zu sein scheint ([20]); spätestens die Übersetzung M. Luthers ([21]) hat dieser Auffassung von φωτισμός aber eine große exegetische Stabilität verliehen. Ferner wäre V. 6c selbst gegenüber der Beschreibung des Evangeliums in V. 4 auch als sublimierte Beschreibung der urchristlichen Missionsaufgabe noch immer ungewöhnlich und kaum verständlich, während durch das Verständnis von V. 6c als Beschreibung der Christusvision des Paulus auch V. 4 sein eigenes Gewicht erhält. Vermutlich ist sehr früh die theologische Ähnlichkeit zwischen Gal 1,16a und 2 Kor 4,6 erkannt und in diesem Zusammenhang eine Parallelisierung zwischen dem Finalsatz von Gal 1,16b ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν und πρὸς φωτισμόν... vorgenommen worden, während man die Christophanie des Paulus nach dem Muster von Apg 9; 22; 26 verstand und weder Gal 1,16 noch 2 Kor 4,6 in unmittelbaren Zusammenhang mit dieser bringen konnte ([22]).

Der Sache nach handelt es sich bei dieser Darstellung der Christophanie um eine zum ὤφθη κἀμοί von 1 Kor 15,8 und vor allem zu Gal 1,16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί parallele Aussage ([23]). Während das ὤφθη auf erfahrene Offenbarung und auf deren visionären bzw. visuellen Charakter verweist, gibt Gal 1,16 eine Beschreibung und Deutung des Offenbarungsinhaltes ohne ausdrückliche Betonung der visionären Dimension der Erfahrung.

([20]) W. BAUER, *Wörterbuch*, 1741-1742 (φωτισμός), erwähnt für die Bedeutung "das Anslichtbringen, Offenbarmachen" als Beleg nur 2 Kor 4,6 und verweist für andere Möglichkeiten auf die Kommentare; der gleiche Vorbehalt auch schon in W. BAUER, *Wörterbuch*, 1741; CONZELMANN, "φῶς", *ThWNT* IX, 302-349, 304, und LSJ, 1968 kennen nur die Bedeutungen: "Erstrahlen, Leuchten" bzw. "illumination, light"; vgl. H MENGE, *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch* (Berlin [23]1979) 740: "Erleuchtung, Licht, Glanz".

([21]) " ...das durch uns entstunde die erleuchtung von der erkenntnis der klarheit Gottes, in dem angesichte Jesu Christi" (Wittenberg 1544); LÜ (Revision 1984): " ...daß durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi".

([22]) Über den gegenwärtigen Stand der exegetischen Wahrnehmung der Christophanie des Paulus in verschiedenen Zusammenhängen der Paulusbriefe orientiert NEWMAN, *Paul's Glory Christology*, 165-183. KIM, *Origin*, ist ein großangelegter Versuch, die Damaskusberichte der Apg mit den Selbstaussagen des Paulus in einen inneren Zusammenhang zu bringen.

([23]) Vgl. HEININGER, *Paulus*, 300.

Wie dort die messianische und eschatologische Gottessohnschaft des Erhöhten, seine Funktion, Gott und seine Herrschaft gegenüber der Welt zu vertreten, und damit seine Funktion als eschatologischer Heilsmittler als der Inhalt der Offenbarung genannt wird, so hier die Teilhabe des erhöhten Christus an der göttlichen Doxa, d. h. seine Eigenschaft als "Herr der Herrlichkeit" (vgl. 1 Kor 2,8). γνῶσις enthält zwar nicht notwendig ein visionäres-visuelles Moment, aber die Lokalisierung der Doxa auf dem Antlitz des Christus läßt den Terminus im Sinn einer Berufung auf visionäre Schau und Erkenntnis verstehen. Wie Gal 1,16 seine Entsprechung im εὐαγγέλιον περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (vgl. Röm 1,3) findet, so fundiert 2 Kor 4,6c die Aussage vom εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ V. 4. Paulus beruft sich damit für seine Diakonia und sein Evangelium auf eine neue, die Doxa-Offenbarung am Sinai überbietende ihm zuteil gewordene Manifestation göttlicher Herrlichkeit im Christusereignis, welche nicht nur den neuen Bund und seine Diakonia bestimmt (3,6.7-11) und allen seinen Gliedern eine Verwandlung in diese Herrlichkeit verheißt (vgl. 3,18), sondern den Erhöhten als dauernden Träger göttlicher Doxa und damit als endzeitlichen Mittler der göttlichen Weltregierung erwiesen hat.

III. 2 Kor 4,4: das Gegenüber des "Gottes dieses Äons" und des erhöhten Christus als der εἰκών Gottes

Bereits in der älteren Forschung (24) wird der Zusammenhang der Christusprädikation von 4,4c ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ mit der frühjüdischen Weisheitsspekulation erkannt und festgehalten. Weish 7,25-26 beschreibt die Beziehung der Weisheit zu Gott nicht nur mit εἰκών — "Bild seiner Vollkommenheit" (25), sondern nennt sie gleichfalls "Abglanz des ewigen Lichts" (vgl. dazu die Lichtterminologie in 4,4b.6) und spricht ausdrücklich von ihrer Beziehung zur göttlichen δόξα: "lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen" (vgl. dazu die δόξα-Aussagen in 2 Kor 4,4b.6c). Von

(24) H. WINDISCH, "Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie". *Ntl. Studien für Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag (14. März 1914) dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern* (Hrsgg. A. DEISSMANN – H. WINDISCH) (UNT 6; Leipzig 1914) 220-234, 225: "...der präexistente Christus des Paulus und die göttliche Weisheit der Juden" sind "ein und dieselbe Gestalt".

(25) WINDISCH, *Die göttliche Weisheit*, 223, vergleicht Weish 7,25 mit Kol 1,15 und 2 Kor 4,4.

Weish 7,25-26 aus lassen sich weitere Beziehungen zur Weisheits- und Logosspekulation eines Philon von Alexandrien aufdecken (26). Die Tatsache, daß Paulus die Qualifikation des Christus als der εἰκών Gottes ohne weitere Diskussion und Begründungen in 4,4c einführt, gilt als Hinweis darauf, daß eine entsprechende weisheitliche Präexistenzchristologie schon vorpaulinisch ausgebildet worden war (27). 1 Kor 8,6; 10,4.9; 2 Kor 8,9; Phil 2,6 lassen erkennen, daß nicht nur einzelne ausgewählte Prädikate der Weisheit wie "Bild Gottes" auf den Erhöhten übertragen wurden, sondern zentrale Strukturen: Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft, Wirken in der Geschichte Israels, göttliche Throngemeinschaft und Anteil an der göttlichen Herrlichkeit (28). Der Erhöhte hat die in der jüdischen Theologie durch die Weisheits- und Mittlerspekulationen beschriebene Funktion im göttlichen Weltregiment und den gleichfalls vorbereiteten Platz an der Seite Gottes eingenommen (29).

Unter Verweis auf Kol 1,15 oder auf die Funktion der Bild-Aussage überhaupt wird als Absicht der Qualifikation des Christus als εἰκών an dieser Stelle häufig die Sichtbarmachung des Unsichtbaren vermutet oder darauf abgehoben, daß der Christus das Wesen Gottes offenbare (30). Hierzu ist wenigstens festzustellen, daß die Konzeption des nachpaulinischen Kolosserhymnus nicht notwendig für Paulus vorauszusetzen ist und daß dieser Gedanke im Kontext von 2 Kor 4 nicht ausgewertet wird. Vielmehr hat εἰκών hier zunächst die Funktion, die Hoheit und Gottesnähe des Christus, seine einzigartige Würde zu betonen, welche darin besteht, daß er das "Bild" Gottes ist (31).

Der vor allem von J. Jervell (32) unternommene Versuch, 2 Kor

(26) Vgl. H. von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64; Neukirchen 1990) 351; J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testamen* (EHS.T 362; Frankfurt 1990) 242-243; Eltester, *Eikon*, 131-136.

(27) Eltester, *Eikon*, 136; Furnish, *2 Kor*, 248; Thrall, *2 Kor*, 309-310; vgl. zuletzt G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments* (Berlin 1996) 110.

(28) Vgl. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 415-430; Eltester, *Eikon*, 133.

(29) L.W. Hurtado, *One God. One Lord.* Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism (Philadelphia 1988) 93-94.

(30) Eltester, Eikon, 133: "...in Christus als Eikon wird die *doxa* Gottes sichtbar"; vgl. Klauck, *Erleuchtung*, 286; Thrall, *2 Kor*, 310.

(31) Furnish, *2 Kor*, 249: "It is true that the title employed here emphasizes Christ's equality with God".

(32) J. Jervell, *Imago Dei* (Göttingen 1960) 174-195; vgl. R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford 1966) 96-98. Zwischen der εἰκὼν τοῦ θεοῦ von 4,4 und τὴν αὐτὴν εἰκόνα 3,18 besteht kein innerer Zusammenhang; zur letzteren Stelle vgl.

3,18-4,6 unter Verweis auf das rätselhafte und noch nicht wirklich erklärte Nebeneinander von εἰκών und δόξα in 1 Kor 11,7 als "Auslegung von Gen 1,27" (33) zu lesen und im Zusammenhang mit der Vermittlung der Gottebenbildlichkeit zu interpretieren, führt m. E. nicht weiter, sondern verleitet zu einer Vielzahl weiterer problematischer religionsgeschichtlicher und exegetischer Gleichsetzungen (34).

Anders verhält es sich mit der Vertiefung des Ansatzes bei den frühjüdischen Weisheits- und Mittlerspekulationen. Ausgangspunkt ist das Nebeneinander von εἰκών und δόξα in 4,4 und die Aussage von der Anwesenheit der δόξα auf dem Antlitz des Christus 4,6. A. Chester (35) ist der Meinung, daß schon die Aussagen von Weish 7,25-26; 9,4.9-10 bei allen Parallelen in griechischer philosophischer Literatur nicht ohne Rückgriff auf entwickelte frühjüdische angelologische und visionäre Traditionen, vor allem auch solche, die an die Thronvision Ez 1,26.28 anknüpfen, wirklich interpretiert werden können. Es sei zweifelhaft, daß 2 Kor 4,4.6 einzig durch Rückgriff auf die üblichen Kategorien der Weisheitstradition erklärbar sei und ob nicht ebenfalls an eine Beziehung zur Auslegungstradition von Ez 1,26 zu denken sei (36).

Damit knüpft Chester vermutlich an Überlegungen an, die sich zum ersten Mal in den Arbeiten des Alttestamentlers O. Procksch finden. Dieser hatte schon 1920 in einem Artikel über "Die Berufungsvision Hesekiels" (37) die Meinung vertreten, Ezechiel sehe "nicht die Urgestalt der göttlichen Herrlichkeit, sondern nur die εἰκὼν τοῦ θεοῦ". Von der menschenähnlichen εἰκὼν τοῦ θεοῦ in

---

G. Dautzenberg, *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments* (Gießen 1999) 213-222: "Die Beziehung der Christen zur göttlichen Herrlichkeit. Zur Interpretation von 2 Kor 3,18".

(33) Jervell, *Imago*, 174.

(34) Vgl. z. B. Scroggs, *Last Adam*, 98: "...both meanings of εἰκών hold at the same time. Christ is the true revelation of God *precisely because* he is true man. The reverse is equally true".

(35) A. Chester, "Jewish Messianic Expectation and Mediatorial Figures and Pauline Christology", *Paulus und das antike Judentum* (Hrsg. M.Hengel u.a.) (Tübingen 1991) 17-89, 51.

(36) Chester, "Messianic Expectation", 74.

(37) O. Procksch, "Die Berufungsvision Hesekiels", *Karl Budde zum siebzigsten Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Namen* (Hrsg. K. Marti) (BZAW 34; Gießen 1920) 141-149, 144; vgl. ders., *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh 1949) 427-428.

Ez 1 führe eine Linie zur Menschensohnvision Dan 7,13. Der Menschensohn Daniels sei die hypostasierte εἰκὼν τοῦ θεοῦ, in ihm verkörpere sich Gottes Weltherrschaft. In Jesus Christus sei "die εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Col 1,15; Kor 4,4) ... verkörperte Wirklichkeit geworden" ([38]) In seiner Theologie des Alten Testaments von 1949-1950 kommt er auf diese Einsicht zurück und vermutet, die Wurzel der ntl. Eikontheologie sei in der Thronvision Ez 1, vor allem in Ez 1,26.28 zu suchen ([39]). S. Kim verfolgt in seiner Arbeit "The Origins of Paul's Gospel" die weitere Entwicklung des Prockschschen Ansatzes vor allem in den Arbeiten von C.C. Rowland, C. Colpe, H.R. Balz und U.B. Müller und folgert dann für einen breiten Bereich nachezeliechischer Visionsberichte: "In vision the seer sees the מראה or דמות, that is, the εἰκών, εἰδέα or μορφή of the otherwise invisible God, heavenly beings or other invisible beings" ([40]).

Wenn die Weisheit oder der Logos εἰκών genannt werden, handele es sich um die hypostasierte Weisheit bzw. den hypostasierten Logos in ihrer von H. Hegermann beschriebenen Eigenschaft als "Theophanieträger" ([41]). Im Buch der Weisheit werden die atl. Theophanien und auch rettende Engelerscheinungen auf die Weisheit gedeutet ([42]). Philo nennt die Weisheit in *Leg. all.* 1.43 ἀρχή, εἰκών und ὅρασις θεοῦ ([43]). Der Logos nimmt bei Philo, *Somn.* 1.239-241, nicht nur engelhafte Züge an, er erscheint als Bild Gottes und Haupt der Engel ([44]). Unter seinen Namen in *Conf. ling.* 146 findet sich auch ὄνομα θεοῦ, d. h. er ist Träger des göttlichen Namens ([45]).

Weitere religionsgeschichtliche Überlegungen zur frühjüdischen Hypostasen- und Engelspekulation wie zu deren Bedeutung für die

([38]) PROCKSCH, "Berufungsvision", 148-149.

([39]) PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, 311 (zitiert nach JERVELL, *Imago*, 215, Anm. 166).

([40]) KIM, *Origin*, 214.

([41]) KIM, *Origin*, 219-220; H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (Berlin 1961) 67-87.

([42]) Vgl. vor allem Weish 10,1-20; HEGERMANN, *Schöpfungsmittler*, 77.

([43]) Eine ähnliche Zusammenstellung für den Logos Philo, *Conf. ling.* 146, HEGERMANN, *Schöpfungsmittler*, 75.

([44]) HEGERMANN, *Schöpfungsmittler*, 72-73.

([45]) Vgl. dazu J.E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord* (WUNT 36; Tübingen 1985); P.R. CARELL, *Jesus and the Angels.* Angelology and the Christology of the Apocalypse of John (Cambridge 1997) 94: "It would appear that the Logos for Philo is not an angel, but the Logos can appear angelomorphically".

Herausbildung der Christologie ([46]) sind an dieser Stelle kaum möglich, aber auch nicht notwendig, da 2 Kor 4,4 mit dem Gegenüber zwischen dem "Gott dieses Äons" und dem Christus als dem "Bild Gottes" eine Leseanweisung zur Verfügung stellt, die bisher kaum oder gar nicht beachtet worden ist.

Während 2,15-16 es bei der Feststellung beließ, daß die Menschheit sich angesichts des Evangeliums in solche scheidet, die gerettet werden, und solche, die verloren gehen, nennt Paulus hier in einmaliger Weise als Urheber dieser Scheidung den "Gott dieses Äons". Damit bezeichnet er die satanische Gegenmacht. Die Formulierung setzt die im Frühjudentum und im Urchristentum verbreitete fundamentale Unterscheidung zwischen "diesem" (vgl. Röm 12,2; 1 Kor 1,20; 2,6.8; 3,18), dem gegenwärtigen, und dem zukünftigen oder kommenden Äon ([47]) voraus. Dabei ist "dieser Äon" schon auf Grund der inhärenten Gegenüberstellung zum kommenden Äon und der diesem zugeordneten Offenbarung und Durchsetzung des Reiches Gottes negativ qualifiziert. Darüber hinaus aber ist er gekennzeichnet als Domäne der Ungerechtigkeit (äthHen 48,7 vgl. Barn 4,1.9; Mk 16,14 [W]), der Sünde (vgl. Gal 1,4), des dämonischen Kampfes gegen den Herrschaftsanspruch Gottes (Mk 3,22-27) und gegen seine Gemeinde (σατανᾶς 1 Kor 5,11; 7,5; 2 Kor 2,11), in der Sektenregel von Qumran auch durch das Nebeneinander der zum Heil und der zum Verderben bestimmten Glieder des Gottesvolkes, durch die dämonische Herrschaft Belials, des "Engels der Finsternis" über die "Söhne des Frevels" und durch dessen Fähigkeit, die "Söhne der Gerechtigkeit" oder des "Lichts" vom Weg abirren zu lassen (1QS iii 13–iv 26 vgl ii 4-5). Der Antagonismus zweier einander entgegengesetzter Mächte und prädestinatianisches Denken bestimmen 2 Kor 4,4 in ähnlicher Weise wie in 1QS iii–iv ([48]).

([46]) Vgl. dazu HURTADO, *One God*; CARELL, *Jesus and the Angels*; L.T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology*. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John (WUNT II/70; Tübingen 1995).

([47]) W. BOUSSET – H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen [3]1926) 244-245; H. SASSE, "αἰών", *ThWNT* I, 197-209, 205-207; T. HOLTZ, "αἰών", *EWNT* I, 105-111, 109-110; H.D. PREUß, "עוֹלָם *'ôlām*", *TWAT* V, 1144-1159. 1156-1157; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, (FzB 34; Würzburg 1978) 112-114.

([48]) Zur Kombination von im Frühjudentum weithin akzeptierten Vorherbestimmungsdenken mit dem erst in den Sektendokumenten Qumrans auftretenden Dualismus s. G. BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis* (Grand Rapids 1998) 62-64.

Eine so ausschließliche Beziehung zwischen der satanischen Macht und "diesem Äon", wie sie in der Benennung des Satans als des "Gottes dieses Äons" vorliegt, begegnet indes nur in christlichen Quellen (49). Verbreiteter ist seine Bezeichnung als "Fürst dieses Äons" (50). Demgegenüber bedeutet die Bezeichnung als "Gott dieses Äons" noch einmal eine Steigerung. Sie verweist auf einen streng dualistischen eschatologischen Determinismus, verwandt dem in 1QS iii 13–iv 26 bezeugten (51), in welchem sich bis zum Ende zwei

(49) Lk 4,5-8: dem Teufel sind alle Königreiche der Ökumene übergeben, er verlangt nach Anbetung (vgl. VitAd 14,3); Eph 2,2 (relecture von 2 Kor 4,4?); Mk 16,14 (W); Apk 12,3.7-9. MACRAE, *Anti-Dualist Polemic*, 427: "I know of no precise parallel to the expression in any Gnostic source".

(50) Eph 2,2; Barn 18,2; IgnEph 17,1; 19,1; IgnMagn 1,2; IgnTrall 4,2; IgnRom 7,1; IgnPhld 6,2; "Fürst dieses Kosmos": Joh 12,31; 14,30; 16,11. Frühjüdisch (?) AscJes 2,4: "Auch änderte Manasse seinen Sinn, so daß er ein Diener Beliars wurde, denn der Fürst der Ungerechtigkeit, der diese Welt beherrscht, ist Beliar, dessen Name Matanbukus ist" (Übersetzung: J. FLEMMING – H. DUENSING in: *NTApo* [31964] II, 456) frühchristlich: AscJes 1,3; 10,29; Anbetung Satans und seiner Engel: AscJes 2,2; O. BÖCHER, "Βελιαρ", *EWNT* I, 508-509.

Einen anderen Weg der religionsgeschichtlichen Ableitung als den hier vertretenen (Steigerung frühjüdischer Anschauungen über Beliar bzw. Satan) geht A. F. SEGAL, "Ruler of This World: Attitudes about Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition", *Jewish and Christian Self-Definition* (ed. E.P. SANDERS) (Philadelphia 1981) II, 245-268, der darauf aufmerksam macht, daß die Gestalt eines "Fürsten dieser Welt" in der jüdischen Tradition eher positiv bewertet wird, und sie in den Zusammenhang frühjüdischer Mittlerspekulationen stellt. Ebd. 258:

> If one accepts the evidence of Scholem that many Jews speculated about a principal angelic mediator hypostasis of God, which was another understanding of the name JHWH, then one sees that the existence of the principal angelic mediator *per se* was not debated in every community. Rather, it was the identity, role and rank of the mediator that was at issue: Yahoel, Michael, Gabriel, Henoch, Melchizedek. Since the primary characteristic of this angel is that he manifests one of the names or titles of God, it is not inconceivable that the 'Prince of the World' had already evolved from merely a title into a divine hypostasis. (...) Thus, it is possible that the 'Prince of the World', like JHWH the Lesser, signified the name of God, the Master of the World, reunderstood as a separate angelic hypostasis.

Die christliche negative Deutung dieser Gestalt hätte dann ihren Grund in der exklusiven christologischen Beanspruchung dieser Mittlerposition.

(51) Die dualistische Konzeption der Sektenregel ist in anderen Qumrantexten ebenfalls nachweisbar und überall dort, auch außerhalb Qumrans, vorausgesetzt, wo die Dämonennamen Belial, Mastema, Melkirresha und die Namen ihrer Gegenspieler Michael, Melkizedek, Engel des Lichts begegnen:

einander bekämpfende Engel mit ihrem jeweiligen Einflußbereich gegenüberstehen. Während der Einflußbereich des bösen Engels uneinnehmbar scheint, ist derjenige des guten Engels durch Attacken des Bösen bedroht (vgl. 2 Kor 2,11; 11,13-14). Die deutliche Bezugnahme auf dieses dualistische Erklärungsmodell steht in einem inneren Zusammenhang mit dem Thema des Abschnitts, sofern er analog der Problemlage in 1QS iii 13–iv 26 den in Spannung zum universalen Anspruch stehenden nur begrenzten Erfolg des paulinischen Evangeliums, bzw. die am Evangelium offenbar werdende Scheidung der Menschheit in solche, die gerettet werden, und solche, die verloren gehen, behandelt und den Unglauben derer, die verloren gehen, auf den unentrinnbaren Einfluß der satanischen Macht über die ihr unterstellte Menschengruppe zurückführt (52).

Die Qualifikation der dämonischen Gegenmacht als "Gott dieses Äons" ist vor dem Hintergrund der exklusiven jüdischen Gottesaussage einmalig und mehr als ungewöhnlich. In frühjüdischen Texten und Überlieferungen begegnet die Bezeichnung אל (Gott, Gottheit) zwar für Engel, die als Mittlergestalten fungieren (53), aber nicht für den Satan. Die Benennung des Satans als des "Gottes dieses Äons", der als Gegenspieler Gottes (54) hier zugleich als Gegenspieler gegen das Christusevangelium genannt wird, steht in einer Korrelation zur bei Paulus ebenfalls einmaligen Christusaussage ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Der Christus nimmt in dieser Konfrontation die Stelle ein, welche in 1QS iii–iv vom "Lichterfürsten" (Übersetzung J. Maier), in der Kriegsrolle von Michael (55), in 4QAmram von Melchizedek (56), in Jub

J.J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London – New York 1997) 38-50: CD; 1QM; 4Q177 x 8; 4Q280 2; 4Q 286 7; 4QAmram[b] 1, 2; 4QAmram[f] 1.

(52) Der Text läßt nicht erkennen, daß das verblendende Wirken des "Gottes dieses Äons" den Unglauben zur Voraussetzung hat; gegen ZEILINGER, *2 Kor*, 144: "Der Unglaube bildet also die Basis der Verblendung".

(53) Ex 15,11; Ps 29,1; 58,2; 89,7; 4Q471b 6 4; 4Q491 11 i 12.14.18; 11QMelch ii zitiert Ps 82,1 und bezieht das einleitende אלהים statt auf JHWH auf Melchizedek, der inmitten göttlicher Wesen (אלהים) sein endzeitliches Richteramt ausübt.

(54) Vgl. die Gottesprädikation: ὁ θεὸς τοῦ αἰώνος (grHen 1,4); ferner z. B. äthHen 9,4; 12,3; 22,14; 27,3.5 vgl. weiter S. UHLIG, *Das äethiopische Henochbuch* (*JSHRZ* V; Gütersloh 1984) 507, Anm. zu äthHen 1,4.

(55) 1QM xvii 6-8.

(56) Erhalten ist in diesem gleichfalls dualistisch angelegten Text nur der Name der dämonischen Gegengestalt Melchirresha; zum Schluß auf "Melchisedek" vgl. COLLINS, *Apocalypticism*, 45.

48 vom Engel der Gegenwart im Gegenüber zu Mastema eingenommen wird ([57]). εἰκὼν τοῦ θεοῦ dürfte vor diesem Hintergrund nicht nur die angelologische Grundstruktur der vorausgesetzten Christologie erkennen lassen, sondern auch die besondere, einmalige und exklusive Gottesbeziehung des erhöhten Christus, seine Zugehörigkeit zum göttlichen Thronbereich und seine Funktion herausarbeiten, gegenüber der satanischen Gegenmacht, die Gottesherrschaft zu vertreten ([58]). Die Aussage von der Anwesenheit der göttlichen δόξα auf dem Antlitz des erhöhten Christus von 4,6 und die εἰκών-Aussage von 4,4 ergänzen sich also und sind im gleichen religionsgeschichtlichen Zusammenhang entwickelt worden. Engel- und Sohnes-Christologie sind in diesem Zusammenhang keine alternativen Modelle, sondern weisen beide zurück auf die frühjüdischen Mittlerspekulationen, welche ihre Fortsetzung in der Menschensohngestalt der Bilderreden des äthHen, und in der Gestalt des Metatron in 3 Hen und in der Merkaba-Mystik gefunden haben ([59]). Dort ist übrigens auch ein Übergang von engelhafter in menschliche Existenz und umgekehrt denkbar ([60]).

Wie in 1QS iii 13–iv 26 der "Fürst des Lichts" und der "Engel der Finsternis" um die Herrschaft über die Menschen ringen, und der Engel der Finsternis seine Domäne verteidigt und ausdehnt, so hindert der "Gott dieses Äons" seine Menschen daran, das "Licht des Evangeliums" geistig zu erfassen, und in diesem Licht den Christus als den von Gott eingesetzten "Fürsten des Lichts" ([61]), als den an der Herrlichkeit Gottes teilhabenden wahren Herrscher der Welt und damit die Herrschaft Gottes anzuerkennen. Die religionsgeschichtlich vorauszusetzende Struktur ist das außerhalb oder unterhalb des göttlichen Bereichs sich vollziehende Ringen verschiedener kosmischer Engelmächte um die Vorherrschaft, bzw. der Kampf der niederen Engelmächte, in der Gnosis: der Archonten, gegen die oberen Mächte. Die Wahl von εἰκὼν τοῦ θεοῦ als Christusprädikation steht in unmittelbarem Zusammenhang

([57]) Diese drei Titel oder Namen verweisen wahrscheinlich auf die gleiche Gestalt, s. CARRELL, *Jesus and the Angels*, 66-68; COLLINS, *Apocalypticism*, 139.

([58]) MACRAE, *Anti-Dualist Polemic*, 422-423, übersieht diese Funktion des erhöhten Christus und vermutet daher, daß die Gottesaussagen von 4,6 als Gegengewicht gegen den "Gott dieses Äons" gebildet worden sind.

([59]) Vgl. COLLINS, *Apocalypticism*, 139.

([60]) Jakob nach dem Prayer of Joseph, Frag. A (J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* [New York 1985] II, 713), Henoch nach 3 Hen 4,2; vgl. CARRELL, *Jesus and the Angels*, 64-73.

([61]) 2 Kor 11,14 evoziert den Gegensatz zwischen dem Satan und dem noch nicht christologisierten "Engel des Lichts".

mit dieser antagonistischen Konzeption. "Christus" oder "Sohn Gottes" oder "Kyrios" wären an dieser Stelle weniger geeignet oder sogar ungeeignet gewesen. Dem "Gott dieses Äons" konnte nur ein gleichfalls mit einer göttlichen Qualifikation bezeichneter und ihm qualitativ überlegener Gegenspieler gegenübergestellt werden. εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist offensichtlich geeignet, auf der einen Seite den Christus als Gott zu- und untergeordnete "second power" ([62]) zu charakterisieren und auf der anderen Seite die größtmögliche Nähe des Christus zu Gott, seine Eigenschaft als Epiphanie- und Machtträger zu beschreiben. Das Prädikat εἰκὼν τοῦ θεοῦ expliziert weiterhin die vorausgehende Rede von der δόξα τοῦ Χριστοῦ.

IV. 2 Kor 4,4:"Das Evangelium von der Herrlichkeit des Christus"

Das Licht, an dessen Wahrnehmung die zum Untergang Bestimmten gehindert werden, geht aus vom Evangelium (*gen. subiectivus* oder *auctoris*) von der Herrlichkeit/Doxa (*gen. obiectivus*) ([63]) des Christus (*gen. subiectivus* bzw. *possessivus*). Diese Inhaltsbestimmung des Evangeliums ist einmalig. Ein Anlaß für diese einmalige Inhaltsbestimmung dürfte in der gedanklichen Entwicklung des Kontextes liegen. Während die Israeliten durch eine "Verhüllung" daran gehindert werden, zu erkennen, daß die δόξα des Mose vergangen ist (3,7.13-15), erkennen die zum Untergang Bestimmten nicht, daß das paulinische Evangelium von der δόξα des Christus kündet und davon erfüllt ist, insofern ist es für sie "verhüllt". Man kann fragen, ob Paulus hier nicht im Rückgriff auf eine dualistische Lösung die Auseinandersetzung mit dem ungläubig gebliebenen Israel fortsetzt, unter den ἄπιστοι also primär die Juden zu verstehen sind.

Inhaltlich steht die Zuweisung der δόξα an den Christus im

([62]) Zur Konzeption einer "second power" s. die Arbeiten von A.F. Segal, vor allem A.F. SEGAL, "*Two Powers in Heaven. Early Rabbbinic Reports about Christianity and Gnosticism*" (Leiden 1977); HURTADO, *One God*, 44, zur εἰκών-Prädikation der Weisheit Weish 7,26: "...subordinates Wisdom to God and elevates her to a position of great prominence in comparison with all other creatures". HEININGER, *Paulus*, 208, schließt von 4,6 her auf die Konzeption einer "second power" und leitet diese aus einer Mosetypologie ab; das ist erheblich problematischer.

Zu εἰκὼν θεοῦ in gnostischen Texten s. MACRAE, *Anti-Dualist Polemic*, 426.

([63]) NEWMAN, *Paul's Glory Christology*, 220: "...a gospel characterized by glory and Christ ... a gospel consisting in glory which is Christ" verfehlt die eigentliche Aussageabsicht der Wendung.

engsten Zusammenhang mit dessen Prädikation als εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Der Christus hat diese δόξα, weil er die εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist. Paulus kann davon künden, weil ihm die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Christus in einer Offenbarung — oder sollten wir sagen: "in einer Theophanie"? — aufgeleuchtet ist. Der in 3,6-18 aus typologischer Schriftinterpretation erhobene Anspruch des Dienstes des neuen Bundes auf ein Übermaß nicht vergehender Herrlichkeit hat seine Begründung in dieser Herrlichkeitsoffenbarung. Das "Evangelium von der Herrlichkeit des Christus" kündet von einer neuen Theophanie — Paulus ist ihr Zeuge —, welche eine neue Heilsordnung einleitet, begründet in der Heils- und Offenbarungsmittlerschaft des Christus als des Trägers göttlicher Herrlichkeit. Bei aller Betonung der eschatologischen Ausrichtung der paulinischen Theologie und Christologie (erst im Eschaton wird "der Gott dieses Äons" entmachtet sein) darf man die, um ein räumliches Bild zu gebrauchen, vertikale Dimension der paulinischen Christologie nicht unterschlagen, wie das z. B. bei J.C. Beker geschieht, der behauptet: "In every instance, the "glory of Christ" or "the glory of the gospel" is the anticipation of the final glory of God" ([64]). Trotz der in 2 Kor 4,4 deutlich zutage tretenden dualistischen Grundstruktur tritt der antagonistische Charakter der paulinischen Christologie sogar in unserem Zusammenhang gegenüber den positiven Christusaussagen deutlich zurück.

Wenn auch die Rede vom "Evangelium von der Herrlichkeit des Christus" zunächst aus dem Kontext zu erklären ist, muß doch nach ihrem Verhältnis zu den übrigen Evangeliumsaussagen des Paulus bzw. zu seiner Konzeption vom Evangelium gefragt werden. Vor dem Hintergrund der verbreiteten Näherbestimmung von "Evangelium" durch den *gen. obiectivus* τοῦ Χριστοῦ (2 Kor 2,12; 9,13; Röm 15,19; 1 Kor 9,12; Gal 1,7; Phil 1,27; Thess 3,2), läßt sich die Genitivkonstruktion τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ als eine Entfaltung des Sinngehalts von τοῦ Χριστοῦ verstehen. Eine vergleichbare Entfaltung des Sinngehalts von τοῦ Χριστοῦ begegnet in Röm 1,3 mit der Wendung περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, wo ebenfalls eine Verbindung zu einer Christophanie-Aussage, in diesem Falle zu Gal 1,16 (s. o. S. 6) wahrscheinlich ist. Die Evangeliumsaussagen von 2 Kor 4,4 und Röm 1,3 könnten als einander ergänzend angesehen werden.

Die Beziehungen des Christus zur göttlichen δόξα werden sonst ohne Bezug auf den Begriff "Evangelium" zum Ausdruck gebracht.

([64]) J.C. BEKER, *Paul the Apostle.* The Triumph of God in Life and Thought (Edinburgh 1980) 362.

1 Kor 2,8 nennt den Christus den κύριος τῆς δόξης und überträgt damit ein Gottesprädikat [65] auf den Gekreuzigten und Erhöhten (vgl. Jak 2,1) — hier besteht eine deutliche, enge inhaltliche Beziehung zu 2 Kor 4,4 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ und zur Aussage von der Anwesenheit der göttlichen δόξα auf dem Antlitz des Christus 4,6. Nach Röm 6,4 wurde Christus von den Toten auferweckt durch die Doxa des Vaters, durch eine doxahaltige Manifestation göttlicher Gegenwart und göttlichen Heilshandelns [66], welche ihn in die göttliche Doxa aufnahm und mit dieser begabte (vgl. Röm 8,17; Phil 3,21). So wäre das Syntagma "Evangelium von der Herrlichkeit des Christus" als kontextbezogene Inhaltsangabe oder vertiefende Interpretation des paulinischen Christusevangeliums zu lesen. Dessen Gegenstand ist die Herrlichkeit des Christus, d. h. es handelt vom erhöhten Christus und seiner im Namen Gottes ausgeübten Herrschaft (vgl. Röm 1,3-4; 1 Kor 15,23-28) in dem ganz besonderen Sinne, daß dieser Christus als κύριος τῆς δόξης seine Herrschaft in göttlichem Glanze und vom Throne Gottes aus als Repräsentant Gottes gegenüber der Welt ausübt.

Diese Inhaltsbestimmung des Evangeliums dürfte ihren Sitz im Leben auf jeden Fall nicht in der missionarischen Erstverkündigung haben, welche vermutlich stärker eschatologisch ausgerichtet war (vgl. 1 Thess 1,9-10; 2,8.9.12) [67]. Die religionsgeschichtlichen Analogien

(65) Z. B. äthHen 22,14; 27,3.5; 63,2-3 vgl. weiter S. UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch*, 558, Anm. zu äthHen 22,14; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/1; Zürich - Neukirchen 1991) I, 255 Anm. 192. Alternativ zur Annahme, daß mit "Herr der Herrlichkeit" eine Gottesprädikation auf den Erhöhten übertragen worden ist, wäre zu erwägen, ob "Herr der Herrlichkeit" in 1 Kor 2,8 von Anfang den besonderen Bezug des zur "second power in heaven" Erhöhten zur göttlichen Herrlichkeit beschreiben und festhalten sollte.

(66) Vgl. G. DAUTZENBERG, "Herrlichkeit Gottes. III. Neues Testament", *LThK*³ V, 23-24.

(67) Das eschatologisch ausgerichtete Basileia-Evangelium der Jesustradition und der synoptischen Evangelien ist in den Paulusbriefen nicht in dem Sinne durch ein Christusevangelium abgelöst worden, daß nun der Christus der Gegenstand der Verkündigung geworden wäre (so STRECKER, *Theologie*, 167-168), vielmehr erhält die Christusverkündigung ihren Ort im übergreifenden Rahmen und Horizont des Basileia-Evangeliums. Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Röm 1,3 wird durch Röm 1,4 auf die eschatologische Herrschaft des "Sohnes Gottes", welche der Gottesherrschaft vorausgeht (vgl. 1 Kor 15,20-28), bezogen. Das Rechtfertigungsevangelium nach Röm 1,16 verdrängt nicht die Botschaft vom Endheil der Basileia, sondern befähigt gerade zur Teilnahme an der Basileia. Insofern ist auch das εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ trotz seiner "vertikalen" Ausrichtung dem Kommen des Reiches Gottes zugeordnet.

zur zwei Geister-Lehre von 1QS iii–iv wie die theologische Verwandtschaft mit der Christologie von 1 Kor 2,8 lassen eher daran denken, daß 2 Kor 4,4 eine ausschließlich für die Gemeinde bestimmte und in diesem Sinne esoterische Belehrung bieten soll, auf der einen Seite über die Hintergründe des Widerstands gegen das Evangelium und auf der anderen Seite über die inhaltliche Bestimmtheit des Evangeliums durch den Christus als den Träger göttlicher Herrlichkeit. Daß sich diese Belehrung neben anderen großen und im Corpus Paulinum singulären Ausführungen wie 2,14-17; 3,7-18; 5,11-21 im "Versöhnungsbrief" 2 Kor 1-7 und nicht in anderen Briefen findet, ist kein Zufall. Das Vorliegen dieser Ausführungen steht vielmehr in einem inneren Zusammenhang mit der Absicht dieses Briefs, in welchem Paulus die Korinther zu einem umfassenderen Verständnis seiner Person und seiner Sendung führen will (vgl. 1,13-14). Angesichts der intellektuellen Note des biblischen Begriffs καρδία ist bei dem zum Epilog der sog. "Apologie" gehörenden Vers 6,11: "Unser Mund hat sich euch gegenüber aufgetan, ihr Korinther, unser Herz ist weit geworden", wohl mitzuhören, daß Paulus seinen Lesern in diesem Brief sein Verständnis seiner Berufung erschließen wollte. Diese Berufung ist so hoch und einmalig, daß der Widerspruch zwischen ihr und den täglichen Demütigungen und Gefährdungen, denen er ausgesetzt ist, nicht größer sein könnte. In 4,7–5,10 beschreibt er, wie er diesen Widerspruch erfährt und in welcher Gesinnung und in welchem Glauben er ihn durchsteht.

Löberstr. 9 Gerhard DAUTZENBERG
D-35390 Gießen

SUMMARY

The antagonism of two powers set against each other and ideas of predestination characterize 2 Cor 4,4, in a way similar to what we find in 1QS iii–iv. In this confrontation, Christ plays the role which in 1 QS iii–iv is assigned to the 'Prince of Light'. Christ's title, εἰκὼν τοῦ θεοῦ is meant to characterize the glorified Christ's unique relation to God and to stress that henceforth Christ's rightful place is at the throne of God; εἰκὼν τοῦ θεοῦ further shows that Christ from now on acts as representative of the kingdom of God, against the satanic counter-power. 2 Cor 4,6, gives reasons for this Christology by explaining the Damascus-vision of Paul as a vision of the exalted Christ raised to the throne of God, bearer of the divine glory.

Rats are Like Snakes, and Hares are Like Goats: A Study in Israelite Land Animal Taxonomy (*)

I. The Two Classes of Land Animals

The world is inhabited by an enormous number of living things that evince an immense variety of anatomical, physiological, and behavioral characteristics. Confronted with the diverse plurality of living things, all human societies group what are perceived to be similar organisms into labeled categories, or taxa to form a classification system([1]). A society will divide its entire Plant or Animal inventory into several primary level taxa (e.g. Animals → Quadrupeds/Fish/Birds/Insects). These primary level taxa are then subdivided into several, more exclusive secondary level taxa (e.g., Quadrupeds → Reptiles/Mammals), some or all of which are then subdivided into several, more exclusive tertiary level taxa (e.g., Reptiles → Turtles/Lizards), and so forth. The process of subdivision ends in a terminal level of specificity beyond which categoric distinctions are no longer made (e.g., Turtles → Blanding's Turtles/Smooth Softshelled Turtles).

While all societies form classification systems, each society divides living things into taxa in an idiosyncratic manner, a reflection of the fact that each society uses an idiosyncratic set of criteria to determine similarity. Israelite thought (as reflected in the Hebrew Bible) divided its Animal inventory into primary level taxa in several ways ([2]). One way was a fourfold primary level division of the Animal Kingdom into what one might label a Land Animals I taxon, a Land Animals II taxon, an Aerial Animals taxon, and an Aquatic Animals taxon. This schema is found in Gen 1,26; 9,2; Lev 11,46; Deut 4,17-

(*) I would like to thank Drs. Kevin Corcoran and Rebecca Foote for their help during the evolution of this paper. I would also like to thank the various biologists who have answered my many questions.

([1]) On the nature and structure of biological classification systems, see B. Berlin, *Ethnobiological Classification*. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies (Princeton 1992).

([2]) See R. Whitekettle, "Where the Wild Things Are: Primary Level Taxa in Israelite Zoological Thought", *JSOT* 93 (2001) 17-37. The present paper refines and develops some of the ideas presented there.

18; 1 Kgs 5,13; and Ezek 38,20. A threefold truncated form of this schema, containing only the Land Animals I, Land Animals II, and Aerial Animals taxa, is found in Gen 1,30; 6,7; 7,8.23; 8,17; Lev 20,25b; and Hos 2,20. A twofold truncated form of this schema, containing only the Land Animals I and Land Animals II taxa, is found in Ezek 8,10. The following are the taxonomic labels used in the fourfold schema and its two truncated forms:

Land Animals I	רמשׂ	Gen 6,7; 7,23; 1 Kgs 5,13; Ezek 8,10
	רמשׂ האדמה	Hos 2,20
	כל רמשׂ האדמה	Gen 6,20
	כל־רמשׂ באדמה	Deut 4,17-18
	כל רומשׂ על־ארץ	Gen 1,30
	כל אשׁר תרמשׂ האדמה	Gen 9,2; Lev 20,25b
	כל אשׁר־רמשׂ על־האדמה	Gen 7,8
	כל־הרמשׂ הרמשׂ על־הארץ	Gen 8,17
	כל־נפשׁ השׁרצת על־הארץ	Lev 11,46
	כל־הרמשׂ הרמשׂ על־הארץ	Gen 1,26
	כל־הרמשׂ הרמשׂ על־האדמה	Ezek 38,20
Land Animals II	בהמה	Gen 1,26; 6,7.20; 7,8.23; 8,17; Lev 11,46; 20,25b; 1 Kgs 5,13; Ezek 8,10
	חית השׂדה	Ezek 38,20; Hos 2,20
	כל־חית הארץ	Gen 1,30; 9,2
	כל־בהמה אשׁר בארץ	Deut 4,17-18
Aerial Animals	עוף	Gen 6,20; 7,8; 8,17; Lev 11,46; 20,25b; 1 Kgs 5,13
	עוף השׁמים	Gen 1,26; 6,7; 7,23; Ezek 38,20; Hos 2,20
	כל־עוף השׁמים	Gen 1,30; 9,20
	כל־צפור כנף אשׁר תעוף השׁמים	Deut 4,17-18
Aquatic Animals	דגים	1 Kgs 5,13
	דגי הים	Ezek 38,20
	דגת הים	Gen 1,26
	כל־דגי הים	Gen 9,2
	כל נפשׁ החיה הרמשׂת במים	Lev 11,46
	כל־דגה אשׁר־במים מתחת לארץ	Deut 4,17-18

Note, that, there are two classes of Land Animals in this taxonomic schema, one of which is referred to by the words שׁרץ or רמשׂ (above, and hereafter, Land Animals I), while the other is referred to by the words בהמה or חיה (above, and hereafter, Land Animals II)(3). The following animals are those that are either specifically identified in the textual record, or, those that can be identified through clear inference from the textual record (marked by an asterisk), as belonging to one of these two classes of Land Animals:

(3) It is assumed here that שׁרץ and רמשׂ are synonyms. Cf. J. Milgrom, *Leviticus 1–16* (AncB 3; New York 1991) 687.

Land Animals I([4])

Spotted Lizard	Mouse	*Snake	*Centipede
Dabb Lizard	Rat	*Snail	*Millipede
Chameleon		*Slug	*Scorpion
Gecko			*Spider
Skink			

Land Animals II([5])

Antelope	Leopard	Camel	Sheep
Roebuck	Jackal	Horse	Goat
Gazelle	Lion	Cow	Pig
Addax	Bear	Ass	
Hyrax	Hare	Ox	

The question is, how were these two classes of Land Animals distinguished from one another([6])?

Taxa are distinguished from one another in biological classification systems by means of contrasting characteristics. The simplest form that such a contrast might take would be two taxa that are distinguished from one another through contrasting manifestations of a single attribute. For example, if one taxon (e.g., Mammals) is defined by attribute X (e.g., the presence of mammae), another taxon (e.g., Reptiles) might be distinguished from it because it is characterized by attribute Non-X (e.g., the absence of mammae).

Looking at the complement of animals assigned to each, it might be thought that body size was the characteristic used to distinguish Land Animals I from Land Animals II, with the former consisting of Small Land Animals and the latter consisting of Large Land Animals. While this is generally true, note that the length of the hyrax (*Procavia capensis*), the smallest of the animals assigned to the Land Animals II taxon, is 30-55 cm., and its height is 20-30 cm.([7]); the Dabb Lizard, (*Uromastix aegyptius*), a rather bulky lizard, and one of the largest of the animals assigned to the Land Animals

([4]) See Lev 11,29-30.41-42. The identification of the animals listed in these texts follows MILGROM, *Leviticus 1–16*, 671-672. The identification of the Dabb Lizard, however, follows J.E. HARTLEY, *Leviticus* (WBC 4; Dallas 1992) 148.

([5]) See Exod 22,9; Lev 1,2; 11,2-7.27; Deut 14,4-8; 1 Kgs 18,5; Ps 104,11; Prov 30,30; Isa 43,20; Hos 13,7-8; Joel 1,18; Zech 14,15. The identification of the animals kinds referred to in these texts follows E. FIRMAGE, "Zoology", *AncBD* VI, 1151-1159, and P. RIEDE, "Glossar der hebräischen und aramäischen Tiername/Tierbezeichnungen", *Gefährten und Feinde des Menschen.* Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel (eds. B. JANOWSKI – U. NEUMANN-GORSOLKE – U. GLESSMER) (Neukirchen-Vluyn 1993) 361-376.

([6]) A primary level contrast between Land Animals I and Land Animals II is also found in Gen 7,14; Pss 50,10-11 (in which זיז is used rather than שרץ or רמש); 148,10; and Lev 5,2. In these texts, however, there is also a contrast made between בהמה Land Animals and חיה Land Animals. Secondary level contrasts are found in Gen 7,21 and 8,19. See WHITEKETTLE, "Where the Wild Things Are".

([7]) R.M. NOVAK, *Mammals of the World* (Baltimore – London [5]1991) II:1289.

I taxon, can reach a length of 100 cm. or more, and a height of 10 cm.([8]). Thus, the hyrax can be three times the height of the Dabb Lizard, and the Dabb Lizard can be three times the length of the hyrax. Given that these two animals, which are assigned to different Land Animal taxa, are of different shapes, and are each bigger than the other in a certain dimension, it is reasonable to assume that size was not the attribute used to distinguish Land Animals I from Land Animals II.

It might be thought that the distinction between Land Animals I and Land Animals II was made on the basis of an animal's manner of locomotion. In support of this, note several things. First, the roots שרץ and רמשׂ, which are used in the labels for the Land Animals I taxon, refer to some aspect of an animal's movement([9]). Second, the use of verbal forms and prepositional phrases in many of the labels for the Land Animals I taxon indicates that movement was the/an identifying characteristic of this class of Land Animals. Third, one of the texts in which Land Animals I and Land Animals II are both mentioned (Lev 11,46) is found within Lev 11; manner of locomotion is used throughout Lev 11 to distinguish various classes of Land Animals from one another; in fact, the locomotory anatomy of Land Animals II is a specific point of discussion in Lev 11,2-8 and 26-27. Given these factors, it is reasonable to suppose that manner of locomotion *was* the/a characteristic used to distinguish Land Animals I from Land Animals II. If so, they would have been distinguished in the following way:

Land Animals I	*Land Animals II*
רמשׂ/שרץ Movement	Non-רמשׂ/שרץ Movement

Assuming this, it is apparent that, in order to determine how the Israelites distinguished these two classes of Land Animals from one another, it is necessary to determine the character of רמשׂ/שרץ Movement and Non-רמשׂ/שרץ Movement. In order to determine this, two things must initially be considered: first, the textual evidence for the meaning of שרץ and רמשׂ; second, prior efforts to characterize the movement of the animals assigned to the Land Animals I taxon and the Land Animals II taxon.

([8]) F.S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine* (Jerusalem 1935) 196; Dr. Gad Perry, personal communication, 18 May 2000.

([9]) See BDB and KB, s.v. "שרץ" and "רמשׂ".

II. Textual Descriptions of רמשׂ/שׁרץ Land Movement

The words שׁרץ and רמשׂ were sometimes used to refer to non-mechanical aspects of locomotion. For example, in several texts, the water or ground is said 'to teem' (רמשׂ/שׁרץ) with a large population of animals (שׁרץ, Gen 1,20-21; Exod 7,28; Ps 105,30; רמשׂ, Lev 20,25b). In several other texts, the fertile increase and spread of either human beings or animals is referred to with the words פרה, רבה, and שׁרץ (Human Beings, Gen 9,7; Exod 1,7; Land Animals and Aerial Animals, Gen 8,17). From this, it might be thought that the Land Animals I taxon contains animals that are found in large numbers and move together; by contrast, then, the Land Animals II taxon would contain animals that are found in small numbers and move individually. However, the solitary nature of a lizard (a member of the Land Animals I taxon) and the communal nature of sheep (members of the Land Animals II taxon) shows that this is not how the two classes of Land Animals were distinguished from one another.

There are two texts which suggest something of the mechanical qualities of רמשׂ/שׁרץ movement. Hab 1,14b states that רמשׂ Animals have no ruler, a reference, possibly, to a haphazard movement pattern, perhaps, especially, of a large group of animals([10]). Ps 104,20 mentions Wild Land Animals of the Forest (חיתו־יער) moving about (תרמשׂ) at night, which suggests furtive, scurrying movement. From this, it might be thought that the Land Animals I taxon contains animals that move in a haphazard, furtive and scurrying manner; by contrast, then, the Land Animals II taxon would contain animals that move in an organized, intentional, and deliberate manner. However, the deliberate movements of a spider (a member of the Land Animals I taxon) and the furtive, nervous movements of a hare (a member of the Land Animals II taxon) demonstrate that this is not how the Israelites distinguished between Land Animals I and Land Animals II.

To summarize, the textual record is of little help in determining the character of רמשׂ/שׁרץ movement. It is of little help, then, in determining how the Israelites distinguished between Land Animals I and Land Animals II.

([10]) Note, that, the reference may be more specifically to רמשׂ Aquatic Animals.

III. Scholarly Descriptions of the Manner of Movement of the Land Animals I Taxon

Scholars have described the movement of Land Animals I as swarming, scurrying, crawling, or creeping ([11]). Though these words may capture something of the quality of movement of the animals in the Land Animals I taxon, they are too vague to explain precisely how the Israelites distinguished Land Animals I from Land Animals II. For example, it is unclear whether the words refer to a mechanical quality, or the speed of an animal's movements, and if a quality, what quality. Furthermore, none of these words accurately describes the range of movement exhibited by the full complement of the animals assigned to the Land Animals I taxon, or, the varied movements/gaits which each kind of animal assigned to the Land Animals I taxon is capable of. Finally, it is hard to know how to describe the non-swarming/scurrying/crawling/creeping movement of the animals assigned to the Land Animals II taxon in a way that would accurately describe the movement of all the animals assigned to that class of Land Animals, and the varied movements/gaits which each of those animals exhibits.

Scholars have also attempted to describe the locomotory habit of Land Animals I by describing the spatial relationship between an animal and the ground. For example, the animals assigned to the Land Animals I taxon have been described as, 'creatures that keep close to the ground', and, 'creatures whose bodies appear to move close to the ground' ([12]). One has only to think of a lizard and a rat (members of the Land Animals I taxon) in contrast to a horse and a camel (members of the Land Animals II taxon) to realize that, in general, the animals in the Land Animals I taxon *do* move close to the ground. However, closeness-to-the-ground is not sufficiently precise to distinguish Land Animals I from Land Animals II.

([11]) 'Swarming' is the translation for שרץ found in MILGROM, *Leviticus 1–16*, 671; HARTLEY, *Leviticus*, 161; G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus* (NICOT 3; Grand Rapids 1979) 178. The following are some of the translations given for רמש: 'scurrying' in HARTLEY, *Leviticus*, 163; 'crawling' in C. WESTERMANN, *Genesis*. A Commentary (Minneapolis 1984) III, 77; 'creepeth' in S.R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Edinburgh [3]1986) 70.

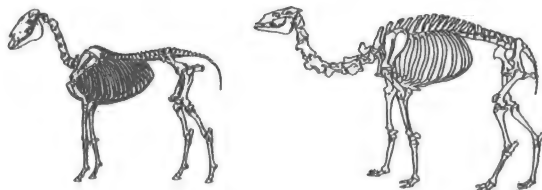
([12]) The descriptions are from, respectively, G.J WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC 1; Waco 1987) 25; N.M. SARNA, *Genesis* (JPSTC; Philadelphia 1989) 11.

Compared to a camel and a horse, a hyrax, a hare, a rat, and a lizard all move very close to the ground. And yet, camels, horses, hyraxes, and hares were assigned to the Land Animals II taxon, while the rat and the lizard were assigned to the Land Animals I taxon.

If being close to the ground were the identifying characteristic of the Land Animals I taxon, the segregation of hyraxes and hares from rats and lizards would be especially puzzling given the similarities in their postures. As is seen in the following drawings, the close-to-the-ground appearance and movement of the lizard (on the left) and the rat (on the right) are enhanced by their crouched posture ([13]):



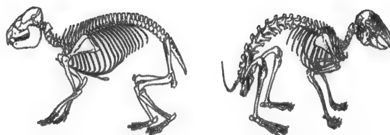
The close-to-the-ground appearance of these flexed-limb animals, both of which are assigned to the Land Animals I taxon, correlates nicely with the close-to-the-ground appearance of other animals assigned to the Land Animals I taxon, such as snails and snakes. As seen in the following drawings, such a close-to-the-ground appearance contrasts sharply with the distant-to-the-ground appearance of the various extended-limb animals assigned to the Land Animals II taxon, such as the horse (on the left) and the camel (on the right) ([14]):



([13]) Note, that, the animal drawings used throughout this paper are not proportionally scaled. The lizard drawing is from H.V. NEAL – H.W. RAND, *Comparative Anatomy* (Philadelphia 1936) 270; the rat drawing is from *The Encyclopedia of Mammals* (ed. D. MACDONALD) (ill. P. BURCH) (New York 1984) 597.

([14]) The horse drawing is from J.Z. YOUNG, *The Life of Vertebrates* (New York – Oxford [2]1962) 695; the camel drawing is from YOUNG, *The Life of Vertebrates*, 752.

Note, however, that, as seen in the following drawings, the hyrax (on the left) and the rabbit (on the right), both exhibit crouched postures, just like the rat and the lizard ([15]):



If being close to the ground was the trait used to distinguish the two classes of Land Animals from one another, the hyrax and hare would have been assigned to the Land Animals I taxon, along with the rat and the lizard. But they were not. Instead, they were assigned to the Land Animals II taxon along with the camel and the horse. Thus, being close to the ground was *not* the trait used to distinguish Land Animals I from Land Animals II.

In summary, no explanation has yet been given which explains how the Israelites distinguished Land Animals I from Land Animals II. An investigation of the issue is, therefore, warranted. This will consist of an analysis of the morphology and kinematics of Land Animals in order to determine what the Israelites saw that led them to differentiate Land Animals into these two classes.

IV. The Morphology of Legged Land Animals

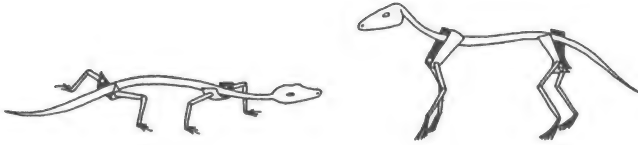
Turning first to the morphology of legged Land Animals, vertebrate legged Land Animals exhibit one of two basic stances: the 'sprawling' stance and the 'upright' stance. These can be defined in the following manner:

> ...limbs with upright posture appear to extend straight down from the hip so that the foot appears to be directly beneath the hip. In contrast, for hindlimbs with typical sprawling posture, the femur is nearly parallel to the ground, the knee is lateral to the hip, the ankle is below the knee and, thus, the ankle and foot are lateral to the hip ([16]).

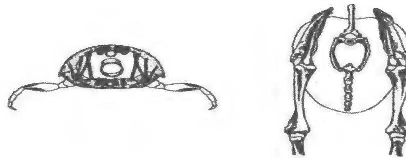
([15]) The hyrax drawing is from YOUNG, *The Life of Vertebrates*, 708. The drawing on the right is from E. ROGERS, *Looking at Vertebrates.* A Practical Guide to Vertebrate Adaptations (Harlow 1986) 115. The drawing is of a rabbit and not a hare. Hares and rabbits, however, have similar morphologies and leg stances (Dr. Elizabeth Rogers, personal communication, 19 January 2000).

([16]) C.L. FIELER – B.C. JAYNE, "Effects of speed on the hindlimb kinematics

The sprawling stance can be seen in drawing on the left and the upright stance can be seen in drawing on the right([17]):



The sprawling stance is characteristic of the class of vertebrate animals known in Western taxonomy as reptiles. The upright stance is characteristic of the class of vertebrate animals known in Western taxonomy as mammals. Legged invertebrates, like the spider, scorpion, centipede and millipede have a sprawling stance like that of reptiles. This can be seen in the following transverse plane drawings of a generalized arthropod (on left) juxtaposed with that of a dog (on right), an animal with an upright stance([18]):



Thus, the sprawling stance is characteristic of reptiles and invertebrates, which, according to the Israelite inventory listed above, are assigned to the Land Animals I taxon; the upright stance is characteristic of mammals, which, according to the Israelite inventory listed above, are assigned to the Land Animals II taxon. The question is, why were the rat and the mouse, both of which are mammals, assigned to the Land Animals I taxon?

Zoological research has revealed that, though many mammals

---

of the lizard *Dipsosaurus dorsalis*", *Journal of Experimental Biology* 201 (1998) 609.

([17]) The drawings are from A.I. DAGG, *Running, Walking and Jumping.* The Science of Locomotion (London 1977) 17.

([18]) The arthropod drawing is from R.C. BRUSCA – G.J. BRUSCA, *Invertebrates* (ill. N.J. HAVER) (Sunderland, Massachusetts 1990) 465; the dog drawing is from J. GRAY, *Animal Locomotion* (New York 1968) 243.

have an upright limb posture (e.g., the goat, gazelle, camel, jackal, hyrax, and hare), many have a more sprawling limb posture ([19]). Of relevance to the present study, the rat and the mouse have a limb posture that is closer to the sprawling type ([20]). This, then, would explain the placement of the rat and the mouse in the Land Animals I taxon rather than in the Land Animals II taxon.

In summary, a contrast between sprawling limb posture and upright limb posture would explain the placement of the following animals in Israel's two Land Animal classes ([21]):

([19]) The upright limb posture of the extended-limb goat, gazelle, camel, and jackal is obvious. For the flexed-limb hyrax, see F.A. JENKINS, Jr., "Limb posture and locomotion in the Virginia opossum (*Didelphis marsupialis*) and in other non-cursorial mammals", *Journal of Zoology* 165 (London 1971) 313. For the flexed-limb hare, see the discussion of the rabbit in ROGERS, *Looking at Vertebrates*, 117-118; Dr. Farish A. Jenkins, Jr., personal communication, 16 September 1999; Dr. Elizabeth Rogers, personal communication, 19 January 2000. As for mammals with more sprawling limb postures, see K.M. VAN DE GRAAFF – J. HARPER – G.E. GOSLOW, Jr., "Analysis of posture and gait selection during locomotion in the striped skunk (*Mephitis mephitis*)", *Journal of Mammalogy* 63 (1982) 582-590; F.A. JENKINS, JR. – S.M. CAMAZINE, "Hip structure and locomotion in ambulatory and cursorial carnivores", *Journal of Zoology* 181 (London 1977) 351-370.

([20]) On the rat, see JENKINS, "Limb posture and locomotion in the Virginia opossum", 303-315; R. HEBEL – M.W. STROMBERG, *Anatomy of the Laboratory Rat* (Baltimore 1976) 2, 6; on the mouse, Dr. Farish A. Jenkins, personal communication, 16 September 1999. Similarities between other aspects of the locomotion of rats and mice are reported in K.A. CLARKE – J. STILL, "Gait analysis in the mouse", *Physiology and Behavior* 66 (1999) 723-729.

([21]) Note, that, the sprawling and upright limb postures are ideal types situated at opposite ends of a continuum. See FIELER – JAYNE, "Effects of speed", 620-621; S.M. GATESY, "Hind limb movements of the American alligator (*Alligator mississippiensis*) and postural grades", *Journal of Zoology* 224 (London 1991) 577-588. Limb postures lie somewhere between fully sprawling and fully upright. The quantitative demarcation between a sprawling and an upright limb posture is hard to establish. Zoologists often subjectively categorize an animal's limb posture on the basis of general observation, rather than careful analysis (Dr. Bruce Jayne, personal communication, 5 February 2000). It is assumed here that the Israelites did not quantify the distinction between a sprawling and an upright limb posture, but categorized an animal on the basis of general observation.

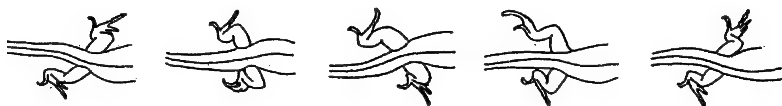
Note, that, some legged Land Animals exhibit postural changes between sprawling and upright with changes in gait/speed. For example, some animals exhibit a 'sprawling' posture at low speeds but develop an 'upright' posture at higher speeds. See, for example, FIELER – JAYNE, "Effects of speed", 609-622; GATESY, "Hind limb movements of the American alligator", 577-588. It is

SPRAWLING LIMB POSTURE				UPRIGHT LIMB POSTURE			
Land Animals I				*Land Animals II*			
Spotted Lizard	Mouse	≠Snake	Centipede	Antelope	Leopard	Camel	Sheep
Dabb Lizard	Rat	≠Snail	Millipede	Roebuck	Jackal	Horse	Goat
Chameleon		≠Slug	Scorpion	Gazelle	Lion	Cow	Pig
Gecko			Spider	Addax	Bear	Ass	
Skink				Hyrax	Hare	Ox	

This raises two questions. First, since Land Animals I and Land Animals II were differentiated on the basis of movement, what difference is there between the movement of land animals with a sprawling limb posture and an upright limb posture? Second, what similarity is there between the movement of legless Land Animals (e.g., the snake, snail, and slug) and sprawling-stance legged Land Animals (e.g., the skink, mouse, and spider) that linked them together in the mind of the Israelites, over against the movement of upright-stance legged Land Animals (e.g., the antelope, hyrax, and pig)?

V. The Kinematics of Legged Land Animal Locomotion

In Land Animals with a sprawling stance, the limbs move beside the body with limb segments (e.g. the femur or foot) describing horizontal ellipses relative to the shoulder and hip [22]. This can be seen in the following dorsal view of the hindlimbs of an iguana through successive phases of its stride [23]:

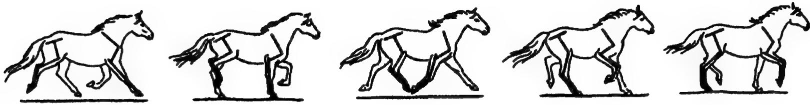


assumed here that such postural variation would not have interfered with the classification of a particular kind of animal as having either a sprawling or upright limb posture, either because such variation is often too subtle to be noticed through simple observation, or because the limb posture of an animal was assessed at a single gait/speed.

(22) M. HILDEBRAND, "Walking and Running", *Functional Vertebrate Morphology* (eds. M. HILDEBRAND – D.M. BRAMBLE – K.F. LIEM – D.B. WAKE) (Cambridge, Mass. 1985) 38.

(23) The drawing is from D. BRINKMAN, "The hind limb step cycle of *Iguana* and primitive reptiles", *Journal of Zoology* 181 (London 1981) 94.

In Land Animals with an upright limb stance, all limb segments move more or less under the body. This can be seen in the following lateral view of a horse in successive phases of its stride (24):



Land Animals that have a sprawling stance often exhibit lateral bending, or a side to side movement of their trunk as they propel themselves along the ground (25). This can be seen in the following drawings of a dorsal view of successive phases of a lizard stride (26):

(24) The drawing is from P.P. GAMBARYAN, *How Mammals Run.* Anatomical Adaptations (New York 1974) 97.

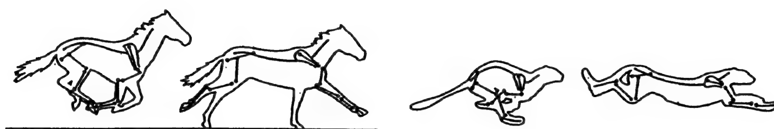
(25) For lizards, see D. RITTER, "Lateral bending during lizard locomotion", *Journal of Experimental Biology* 173 (1992) 1-10; S.M. REILLY – M.J. DELANCEY, "Sprawling locomotion in the lizard *Sceloporus clarkii*: the effects of speed on gait, hindlimb kinematics, and axial bending during walking", *Journal of Zoology* 243 (London 1997) 417-433. For the opossum, see P.A. PRIDMORE, "Trunk movements during locomotion in the marsupial *Monodelphis domestica* (Didelphidae)", *Journal of Morphology* 211 (1992) 137-146. For the mouse, see CLARKE – STILL, "Gait analysis in the mouse", 724, fig. M4. For the centipede and millipede, see P.A. MEGLITSCH, *Invertebrate Zoology* (New York – London [2]1972) 605-608; BRUSCA – BRUSCA, *Invertebrates*, 561.

Some sprawling limb posture Land Animals exhibit lateral trunk bending at certain gaits/speeds and vertical trunk movements at other gaits/speeds. See PRIDMORE, "Trunk movements during locomotion", 137-146. In some lizards, lateral trunk-bending decreases with increasing speed. See D. RITTER, "Epaxial muscle function during locomotion in a lizard (*Varanus salvator*) and the proposal of a key innovation in the vertebrate axial musculoskeletal system", *Journal of Experimental Biology* 198 (1995) 2477-2490; S. DAAN – Th. BELTERMAN, "Lateral bending in locomotion of some lower tetrapods. I and II", *Proceedings of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Series C. Biological and Medical Sciences* 71 (1968) 245-266. It is assumed here that such variability would not have interfered with the classification of an animal as one with lateral trunk movements, either because such variation is often too subtle to be noticed through simple observation, or because the direction of trunk movements was assessed at a gait/speed in which there was, or was perceived to be, only, or predominantly, lateral movement.

(26) The drawing is from W.F. WALKER, Jr. – K.F. LIEM, *Functional Anatomy of the Vertebrates: An Evolutionary Perspective* (New York [2]1994) 363.



Land Animals that have an upright stance exhibit various bodily movements during locomotion which are vertical in orientation. Such movements include the dorsoventral bending of the trunk, other dorsoventral movements (such as neck/head movement), or vertical fluctuations in an animal's center of gravity, which occur as the animal propels itself over the ground [27]. This can be seen in the following lateral views of a horse (on left) and cheetah (on right) [28]:



([27]) For dorsoventral bending, see GAMBARYAN, *How Mammals Run*, 120-128, 213-214, 265-269, 297-305, 339-341; M.S. FISCHER, "Crouched posture and high fulcrum, a principle in the locomotion of small mammals: The example of the rock hyrax (*Procavia capensis*) (Mammalia: Hyracoidea)", *Journal of Human Evolution* 26 (1994) 501-524. For vertical fluctuations in the center of gravity, see A.S. JAYES – R.McN. ALEXANDER, "Mechanics of locomotion of dogs (*Canis familiaris*) and sheep (*Ovis aries*)", *Journal of Zoology* 185 (London 1978) 289-308; GAMBARYAN, *How Mammals Run*, 73, 95, 99-100, 105, 114. For neck movements, see A.I. DAGG, "Giraffe movement and the neck", *Natural History* 71, no. 7 (1962) 44-51.

Dorsoventral bending of the spine is virtually absent in some animals having an upright stance (e.g., gazelles, antelopes, sheep, and goats). See GAMBARYAN, *How Mammals Run*, 120-128; L.B. JEFFCOTT – G. DALIN, "Natural rigidity of the horse's backbone", *Equine Veterinary Journal* 12 (1980) 101-108. Furthermore, vertical fluctuations in an upright limb posture Land Animal's center of gravity can be quite small. See GAMBARYAN, *How Mammals Run*, 119, 169-170, 335. However, other locomotory movements of such animals (e.g., the excursion of limbs) still occur within the vertical rather than the horizontal plane.

Some animals that have an upright stance exhibit lateral and dorsoventral bending in various degrees at different speeds/gaits. See H. CARLSON – J. HALBERTSMA – M. ZOMLEFER, "Control of the trunk during walking in the cat", *Acta physiologica Scandinavica* 105 (1979) 251-253. It is assumed here that such variability would not have interfered with the classification of an animal as one with trunk movements in the vertical plane, either because such variation is often too subtle to be noticed through simple observation, or because the plane of trunk movements was assessed at a gait/speed in which there was, or was perceived to be, only, or predominantly, dorsoventral trunk movement.

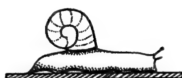
([28]) The drawings are from M. HILDEBRAND, "Motions of the running cheetah and horse", *Journal of Mammalogy* 40 (1959) 490.

To summarize, the limb excursion and trunk movements of sprawling stance Land Animals occur largely along a horizontal plane relative to the ground; the limb excursion and trunk movements of upright stance Land Animals occur largely along a vertical plane relative to the ground [29].

VI. The Morphology and Kinematics of Legless Land Animal Locomotion

Turning now to legless Land Animals, the obvious morphological characteristic of these animals relevant to this study is the lack of any limbs that might generate movement. Consequently, such animals use their limbless bodies to generate movement.

Snails and slugs use two methods to move: ciliary action and muscular locomotory waves [30]. Propulsion by the beating of the cilia on the animal's 'foot' results in a gliding motion. Muscular locomotory waves involve virtually imperceptible vertical undulations in the muscular tissue of the foot thereby sliding the animal forward. This is seen in the following lateral view of a snail [31]:



Note, that, whether the method is ciliary action or muscular waves, all or most of the ventral surface of the snail and slug remains in contact with the ground during movement, causing the dorsal surface of the animal to pass through space at a uniform height over the substrate. Note too, that, snails and slugs use lateral trunk bending in order to change their direction of movement [32].

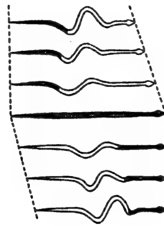
(29) Cf. S.C. REWCASTLE, "Stance and gait in tetrapods: An evolutionary scenario", *Symposia of the Zoological Society of London* 48 (1981) 239-267; D. EILAM, "Comparative morphology of locomotion in vertebrates", *Journal of Motor Behavior* 27 (1995) 100-111.

(30) See E.R. TRUEMAN, "Locomotion in Molluscs", *The Mollusca.* Vol. 4. Physiology, pt. 1 (eds. A.S.M. SALEUDDIN – K.M. WILBUR) (New York 1983) 157.

(31) The drawing is from TRUEMAN, "Locomotion in Molluscs", 163.

(32) For the slug, see M.W. DENNY, "A quantitative model for the adhesive locomotion of the terrestrial slug, *Ariolimax columbianus*", *Journal of Experimental Biology* 91 (1981) 202; MEGLITSCH, *Invertebrate Zoology*, 314. For the snail, Dr. Erik Scully, personal communication, 20 December 1999.

Snakes use various techniques for locomotion (33). First, there is a method of locomotion (rectilinear movement) which involves neither lateral bending nor vertical lifting of the body. Instead, movement is achieved through waves of muscular contraction passing along the length of the body. Second, there are methods of locomotion (lateral undulation, concertina locomotion, sidewinding) which involve lateral bending. This is seen in the following dorsal drawing of a snake engaged in 'concertina' movement (34):



In some cases of locomotion that involve lateral bending, the full length of the body remains in contact with the substrate throughout the locomotory process. In such cases, the snake's body engages in no vertical movement. In other cases of locomotion which involve lateral bending, some vertical movement occurs, as parts of the body are lifted off the substrate, thrust ahead, and then re-placed on the substrate. These vertical movements, however, are only high enough to allow the part of the body in motion to clear the substrate and transit ahead. Consequently, the predominant impression of snake locomotion that involves both lateral bending and vertical lifting, is centered in the lateral undulations.

In summary, the locomotion of legless Land Animals involves movement that is either exclusively or largely confined to a horizontal plane relative to the ground.

(33) See J.L. EDWARDS, "Terrestrial Locomotion without Appendages", *Functional Vertebrate Morphology* (eds. M. HILDEBRAND – D.M. BRAMBLE – K.F. LIEM – D.B. WAKE) (Cambridge, Mass. 1985) 159-172; C. GANS, "Locomotion of limbless vertebrates: pattern and evolution", *Herpetologica* 42 (1986) 33-46.

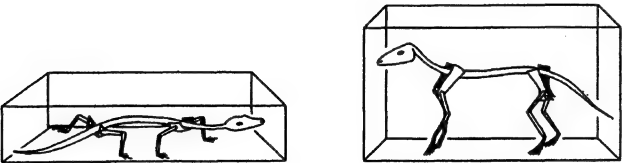
(34) The drawing is from EDWARDS, "Terrestrial Locomotion without Appendages", 166. The darkened areas 'denote portions of body in static contact with the substrate' (166).

VII. Land Animal Classes and the Plane of Locomotory Movements

The preceding analysis has demonstrated the following. Land Animals with a sprawling limb stance (Land Animals I) propel themselves forward with locomotory movements that occur largely along a horizontal plane relative to the ground. Similarly, the locomotory movements of legless Land Animals (Land Animals I) occur either exclusively or largely along a horizontal plane relative to the ground. Land Animals with an upright limb stance (Land Animals II), however, propel themselves forward with locomotory movements that occur largely along a vertical plane relative to the ground. As seen in the following, a contrast between horizontally and vertically oriented locomotory movements would explain the placement of every animal in Israel's two Land Animal classes:

LOCOMOTORY MOVEMENTS IN THE HORIZONTAL PLANE				LOCOMOTORY MOVEMENTS IN THE VERTICAL PLANE			
Land Animals I				*Land Animals II*			
Spotted Lizard	Mouse	Snake	Centipede	Antelope	Leopard	Camel	Sheep
Dabb Lizard	Rat	Snail	Millipede	Roebuck	Jackal	Horse	Goat
Chameleon		Slug	Scorpion	Gazelle	Lion	Cow	Pig
Gecko			Spider	Addax	Bear	Ass	
Skink				Hyrax	Hare	Ox	

Such a differentiation can be depicted in the following manner: the morphology and kinematics of animals assigned to the Land Animals I taxon are situated within the space defined by the parallelepiped on the left; the morphology and kinematics of animals assigned to the Land Animals II taxon are situated within the space defined by the parallelepiped on the right [35]:



[35] Note, that, the legged animal in the parallelepiped on the left, represents all members of the Land Animals I taxon, both legged and legless.

The question is, what is the best way to characterize what the Israelites saw when they looked at Land Animals through such a cognitive lens?

VIII. The Characterization of Land Animal Movement

Land Animals that move through space within a vertically oriented corridor of space (Land Animals II) primarily use their legs for propulsion. At lower speeds, the legs of such an animal act as stiff struts *over which* the body of the animal vaults; at higher speeds, the legs act as compliant springs *over which* the body of the animal bounds ([36]).

Land Animals which move through space within a horizontally oriented corridor of space (Land Animals I) use their legs and trunks for propulsion. In legged members of the Land Animals I taxon, the limbs move in sweeping arcs beside the body giving the impression of oars, rowing the body of the animal *along* the surface of the ground. In legless members of the Land Animals II taxon, the body either glides *along* the surface of the ground with little mechanical work evident (e.g., in snails and slugs), or, it laterally undulates, creating loops in the body which serve as levers to propel the body of the animal *along* the ground (e.g., in snakes).

In summary, the contrast between the two classes of Land Animals which exist in Israelite thought can, perhaps, best be characterized as a contrast between Land Animals which the Israelites perceived to be moving *along* the ground (Land Animals I) and Land Animals that they perceived to be moving *over* the ground (Land Animals II).

MOVEMENT ALONG THE GROUND				MOVEMENT OVER THE GROUND			
Land Animals I				*Land Animals II*			
Spotted Lizard	Mouse	Snake	Centipede	Antelope	Leopard	Camel	Sheep
Dabb Lizard	Rat	Snail	Millipede	Roebuck	Jackal	Horse	Goat
Chameleon		Slug	Scorpion	Gazelle	Lion	Cow	Pig
Gecko			Spider	Addax	Bear	Ass	
Skink				Hyrax	Hare	Ox	

Thus, to the Israelites, attuned as they apparently were to the shape and ground orientation of the corridor of space through which

([36]) C.T. FARLEY – T.C. KO, "Mechanics of locomotion in lizards", *Journal of Experimental Biology* 200 (1997) 2177, 2185.

a Land Animal moved, rats are like snakes are like lizards are like spiders, and, hares are like goats are like gazelles are like camels.

Department of Religion
Calvin College
Grand Rapids, MI 49546 (USA)

Richard WHITEKETTLE

SUMMARY

Israelite taxonomic thought drew a contrast between a land animal taxon referred to by the words שרץ or רמש that contained animals such as rats and snakes (Land Animals I), and a land animal taxon referred to by the words בהמה or חיה that contained animals such as hares and goats (Land Animals II). This essay shows that the Land Animals I taxon was characterized by locomotory movement in the horizontal plane and the Land Animals II taxon was characterized by locomotory movement in the vertical plane. Thus, the contrast was between land animals that were perceived to move *along* the ground (Land Animals I) and land animals that were perceived to move *over* the ground (Land Animals II).

L'impureté selon P. Une lecture théologique

Contrairement à ce que portent à faire croire des préjugés solidement enracinés, la liste des facteurs d'impureté énumérés dans l'AT est plutôt restreinte. Ne sont, en effet, considérés comme impurs, טמא que certaines espèces animales, la «lèpre», tout ce qui touche à la sexualité, et la mort (1). À quoi s'ajoutent les excréments humains, lesquels ne sont toutefois expressément présentés comme tels qu'en Dt 23,13-15 et Ez 4,12-15. La concision de cette liste, et donc le nombre très limité des facteurs d'impureté, a tout particulièrement frappé Mary Douglas (2) qui a notamment relevé le fait que dans l'AT l'étranger ou l'inférieur ne sont jamais jugés impurs, que par conséquent la notion d'impureté ne sert jamais à établir des barrières entre Israël et les autres nations, pas plus qu'elle ne sert à séparer des classes sociales. M. Douglas a même estimé que le système élaboré par le Code sacerdotal visait, en définitive, à combattre la croyance populaire selon laquelle les ouvriers agricoles immigrés et les étrangers installés en Israël étaient impurs, et qu'ils souillaient de ce fait le pays (3).

(1) La notion d'impureté a été reprise dans un sens figuré principalement pour désigner des interdits sexuels tels que le viol et l'adultère (voir par ex. Gn 34,5; Nb 5,13; Ez 18,6; 22,11) et, par extension, l'idolâtrie (voir par ex. Is 30,22; Jr 2,23; 7,30; Os 5,3; 2 Ch 29,16; 36,14 et surtout Ez, ainsi Ez 5,11; 20,7; 22,3-5; 23,7) et les pratiques qui y sont liées (par ex. Lv 19,31; 20,3; Ez 20,30-31).

(2) M. DOUGLAS, *Purity and Danger* (London 1966); traduction française: ID., *De la souillure.* Études sur la notion de pollution et de tabou (Paris 1981 et 1992).

(3) M. DOUGLAS, *In the Wilderness.* The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers (JSOTSS 158; Sheffield 1993) 24-26, 144-159; voir aussi ID., «The Forbidden Animals in Leviticus», *JSOT* 59 (1993) 3-23 (voir 7-8). De même, à propos des mariages mixtes, C. HAYES, «Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources», *HTR* 92 (1999) 3-36. Sur l'impureté dans l'AT voir l'étude classique de J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Münster 1917) ainsi que W.H. GISPEN, «The Distinction between Clean and Unclean», *OTS* 5 (1948) 190-196; W. PASCHEN, *Rein und Unrein.* Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte (STANT 24; München 1970), voir 19-81; E. CORTESE, «Le ricerche sulla concezione 'sacerdotale' circa puro-impuro nell'ultimo decennio», *RivB* 27 (1979) 339-358; J. HENNINGER e.a., "Pureté et Impureté", *DBS* IX (1979) 398-554; G. ANDRÉ, «טמא ṭāmeʾ», *TWAT* III, 352-366; J. MILGROM, *Leviticus 1–16* (AncB 3; New York 1991) 643-1009; D.P. WRIGHT, "Unclean and Clean", *AncBD* VI (1992) 729-741; I.

Quoi qu'il en soit de cette fonction sociale que M. Douglas attribue aux lois sacerdotales relatives à l'impureté, ce que suggère cette hypothèse est que P ne s'est pas contenté de reprendre des croyances ancestrales, dont la signification première avait sans doute été perdue, mais qu'il a délibérément mis en système ces anciens tabous afin de les mettre au service d'un projet, quitte d'ailleurs à donner à ces tabous une signification nouvelle. La question que l'on peut dès lors se poser est: pourquoi P n'a-t-il considéré comme impures que certaines catégories animales, la «lèpre», la sexualité, et la mort? Et, plus précisément: quelle est la raison théologique qui l'a amené à faire de ces différentes réalités des facteurs d'impureté?

Les règles relatives à l'impureté sont présentées par P comme étant d'origine divine. Elles font partie des instructions, תורות, données par YHWH à Moïse. Mais, à la différence de toutes les autres lois et instructions, ces instructions-là sont adressées à la fois à Moïse et à Aaron. La présence quasi systématique d'Aaron aux côtés de Moïse comme interlocuteur de YHWH n'est pas fortuite. Elle résulte, en effet, de la fonction attribuée aux prêtres de distinguer entre le saint et le profane, entre l'impur et le pur (Lv 10,10; voir aussi Ez 22,26; 44,23). Qu'Aaron soit ainsi associé à Moïse non pas pour recevoir, comme on aurait pu s'y attendre, les instructions relatives au culte sacrificiel, mais uniquement celles portant sur cette seule catégorie de lois et d'instructions, indique ce qu'est, selon P, la fonction majeure, la plus fondamentale, du sacerdoce. Ce fait manifeste aussi l'importance primordiale que P attribue à la question du pur et de l'impur.

Les instructions relatives aux différents facteurs d'impureté sont, curieusement, réparties sur deux sections distinctes.

La première de ces sections se trouve dans le Lévitique, en Lv 11–15. Elle s'inscrit dans le cadre des directives données par YHWH à Moïse au pied du Sinaï, depuis la Tente de la Rencontre (Lv 1,1). Les instructions portant sur les différents cas d'impureté font ici suite à celles relatives au rituel sacrificiel (Lv 1–7), dont elles sont séparées par des morceaux narratifs (Lv 8–10). Elles sont immédiatement suivies de la description du rituel du יום הכפרים en Lv 16, point culminant de cette première partie du Lévitique. Cette première

---

WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel.* Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153; Stuttgart 1993) 39-45. Voir aussi M. DOUGLAS, "Sacred Contagion", *Reading Leviticus.* A Conversation with Mary Douglas (ed. J.F.A. SAWYER) (JSOTSS 227; Sheffield 1996) 86-106.

section porte sur les animaux purs et impurs, les impuretés liées à la sexualité, et la «lèpre».

La suite de ces instructions se trouve dans le livre des Nombres et traite de l'impureté produite par un cadavre humain. La section relative à l'impureté a cette fois-ci pour cadre le désert, lieu de mort par excellence dans lequel Israël a été condamné à errer. Insérée en Nb 19, elle vient après l'épisode de la révolte de Coré, Datân et Abirâm, laquelle s'est soldée par la mort des meneurs et de leurs partisans, puis de 14 700 autres personnes (Nb 16 et 17), et précède le récit de la mort de Miryam et d'Aaron (Nb 20). Elle est reliée plus précisément aux instructions adressées par YHWH spécifiquement à Aaron concernant la fonction des prêtres et des lévites, et surtout leurs droits et privilèges (Nb 18).

Les facteurs d'impuretés que P passe en revue sont, dans l'ordre, les suivants.

1. *Les animaux impurs*

Le tout premier cas d'impureté abordé par P est celui des animaux impurs (Lv 11)(4). Toutefois, ce premier cas est clairement dissocié des autres par une conclusion particulièrement développée qui se déploie en deux temps. D'abord une première conclusion, d'ordre théologique, qui se rattache plus précisément à la discussion relative aux bestioles, et qui souligne l'exigence de sainteté imposée par YHWH à son peuple, vv. 44-45. De par sa tonalité, cette conclusion s'apparente, pour ce qui est du v. 44, notamment à Lv 19,2; 20,7.26 (voir aussi 21,6) et, pour ce qui est du v. 45, à Ex 29,46; Lv 19,36; 22,32-33; 25,38; 26,13; Nb 15,40-41. Puis la formule de conclusion classique, introduite par זאת תורת vv. 46-47, que l'on retrouve en particulier à la fin de la présentation des différents autres cas d'impureté, en Lv 12,7; 14,54-57 et 15,32-33 (cf. aussi Lv 13,59; 14,32). Cette conclusion élaborée permet à P de préciser les raisons pour lesquelles Israël doit distinguer les animaux purs des animaux impurs, à savoir manifester sa singularité par

(4) Sur les animaux impurs, voir notamment W. KORNFELD, «Reine und unreine Tiere im Alten Testament», *Kairos* 7 (1965) 134-147; E. FIRMAGE, «The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness», *Studies in the Pentateuch* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 41; Leiden 1990) 177-208; W. HOUSTON, *Purity and Monotheism.* Clean and Unclean Animals in Biblical Law (JSOTSS 140; Sheffield 1993) (bibliographie!); M. DOUGLAS, «The Forbidden Animals», *Leviticus as Literature* (Oxford 1999) 134-175.

rapport aux autres nations. Mais elle lui permet aussi de mettre d'emblée à part le cas des animaux impurs.

La présentation de ce cas est assez redondante, et le contenu du ch. 11 paraît quelque peu hétéroclite. Le plan suivi par P n'est pas très clair([5]). De prime abord, on croit distinguer deux grandes parties: une première partie où sont passées en revue les différentes catégories d'animaux impurs (vv. 2b-23), et une seconde, qui met l'accent sur les pollutions résultant du contact avec le cadavre de ces différentes catégories d'animaux (vv. 24-43). Une lecture plus attentive permet toutefois de discerner, se superposant à la première, une autre subdivision, en quatre parties, correspondant aux quatre classes d'espèces vivantes, ces quatre classes étant elles-mêmes regroupées deux par deux.

Il y a tout d'abord les animaux terrestres בהמה (vv. 2b-8), puis ceux qui vivent dans l'eau, אשר במים (vv. 9-12). À propos de chacune de ces deux premières classes d'animaux, P commence par donner les critères qui permettent d'identifier les espèces autorisées à la consommation (respectivement vv. 2b-3 et v. 9), puis ceux caractérisant les espèces interdites à la consommation (respectivement vv. 4-8 — chaque cas étant ici illustré par un exemple — et vv. 10-12).

Viennent ensuite les oiseaux, עוף (vv. 13-23), et les bestioles, שרץ (vv. 29-48), ces deux classes étant séparées par un paragraphe où sont repris les différents critères servant à identifier les animaux terrestres impurs, en y ajoutant un nouveau (vv. 26-28). Chacune de ces deux classes est elle-même subdivisée en deux sous-classes. En ce qui concerne les oiseaux, P distingue entre oiseaux proprement dits, énumérant les vingt espèces qui ne doivent pas être consommées (vv. 13-19), et insectes ailés, שרץ העוף, à quatre pattes, tous interdits (vv. 20.23), à l'exception de quatre espèces qui sont expressément identifiées, à la fois par des critères qui permettent de les reconnaître et par leur nom (vv. 21-22). Pour ce qui est des bestioles, toutes interdites à la consommation (vv. 29-38.41-43; voir aussi Lv 22,5), P commence par donner une liste de huit espèces,

([5]) Cf. par exemple J.E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Dallas 1992) 152 qui discerne quatre parties: vv. 2-23.24-40.41-45.46-47; G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT 3; Grand Rapids 1979) 164-165 selon qui le chapitre est subdivisé en six sections principales: vv. 2-8.9-12.13-23.24-28.29-45.46-47; ou encore Milgrom, *Leviticus*, 691-697, pour qui le texte actuel résulte d'une composition en quatre stades, un premier stade constitué des vv. 1-2a.2b-8.9-12.13-19.20-23.41-42.46, suivi d'un deuxième stade, vv. 24-28.29-38.47, puis d'un troisième, vv. 43-45, et enfin d'un quatrième, vv. 39-40.

insistant longuement sur l'impureté qui résulte du contact avec leur cadavre (vv. 29-38). Puis, après avoir indiqué les conséquences qui résultent du contact avec le cadavre d'un animal dont la consommation est autorisée (vv. 39-40), il mentionne les autres espèces de bestioles, en insistant cette fois-ci sur l'interdiction de les consommer (vv. 41-43). C'est à ces dernières espèces qu'est rattachée la première conclusion (vv. 44-45).

P suit, ce faisant, un ordre qui situe au centre les espèces vivantes dont le milieu naturel est l'eau et le ciel, et aux deux extrémités, celles qui, comme les êtres humains, se meuvent sur terre, en concluant par les espèces qui vivent au ras du sol et au contact desquelles les humains sont exposés quotidiennement. Ce même schéma est repris dans la conclusion du v. 46, laquelle regroupe toutefois en une seule les deux catégories de שרץ qui ont pour point commun de pulluler sur la terre, à savoir les insectes et les bestioles (cf. Gn 7,21).

De tout temps, depuis Philon d'Alexandrie jusqu'à nos jours, les exégètes se sont interrogés sur les raisons qui ont conduit à considérer certaines espèces comme impures. Les tentatives d'explication proposées sont multiples et diverses. Elles vont des interprétations symboliques (voir par ex. Philon, *De spec. leg.* 3.100-118; *Lettre d'Aristée* 144: la distinction entre animaux purs et impurs est destinée à «inciter à de saines réflexions et à l'amendement moral par souci de justice», voir 142-166) à des considérations purement hygiéniques, en passant par des explications qui mettent ces interdits en rapport avec la lutte contre l'idolâtrie ou qui considèrent qu'il s'agit de règles arbitraires destinées à tester l'obéissance à Dieu ([6]). L'explication la plus convaincante, même si elle peut être discutée dans le détail, reste celle avancée par M. Douglas: sont qualifiées d'impures celles des espèces appartenant à des catégories hybrides, et qui donc ne sont pas entièrement conformes à leur classe ([7]). Mais, tout compte fait, on a

---

([6]) Respectivement, par exemple, Maïmonide, *Le guide des égarés*, iii 48; M. Noth, «Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn», *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1957) 9-141 (voir 76-80); Sipra Qedoshim 11,22 et Sipra Ahare 13,10 (cité par Milgrom, *Leviticus*, 718).

([7]) Douglas, *Purity and Danger*, 41-57 (trad. française: 61-76), repris dans *Anthropological Approaches to the Old Testament* (ed. B. Lang) (London – Philadelphia 1985) 100-116 (pour une présentation critique de cette thèse, voir M.P. Carroll, «One More Time: Leviticus Revisited», *AES* 19 (1978) 339-346 = *Anthropological Approaches*, 117-126; Houston, *Purity*, 93-114). L'auteur rejoint toutefois l'explication allégorique en considérant que les prescriptions alimentaires sont des «signes qui, à chaque tournant, inspir[ai]ent la méditation

plutôt l'impression que les critères n'ont été formulés qu'a posteriori, à partir de la liste des animaux traditionnellement consommés ([8]). Ceci, sans doute, afin de donner des repères aux Juifs de la diaspora confrontés à d'autres pratiques alimentaires.

Mais, au fait, existe-t-il véritablement des animaux qui sont impurs? La question peut paraître saugrenue. Et pourtant, une lecture plus attentive de Lv 11 permet de faire deux séries d'observations. On s'aperçoit, tout d'abord, que le qualificatif d'impur n'est expressément associé qu'à deux classes d'animaux, les animaux terrestres (plus, en Lv 20,25, les oiseaux) et les bestioles, et, parmi celles-ci, uniquement les huit espèces distinguées par P, mais que, par contre, ce qualificatif n'est jamais employé pour les autres classes ou catégories, P utilisant à leur propos celui de שקץ, abominable ([9]). Et, surtout, on découvre que, contrairement à ce que l'on a coutume de penser, aucun être vivant n'y est jamais expressément qualifié d'impur, qu'au demeurant, ce qualificatif n'est pas davantage utilisé dans la liste correspondante de Dt 14,3-21, et qu'il ne l'est pas non plus dans le reste de l'AT: il y

---

sur l'unicité, la pureté et la plénitude de Dieu» (trad. française: 76). Dans «The Forbidden Animals», M. Douglas propose une autre explication: ces prescriptions enseignent la protection des catégories sociales les plus menacées (voir 21-23). Pour une présentation des différentes explications proposées, voir HOUSTON, *Purity*, 68-123.

([8]) Voir aussi HOUSTON, *Purity*, 101, 123, 177, 233-236; A. SCHENKER, «Pureté/impureté», *Dictionnaire critique de théologie* (éd. J.-Y. LACOSTE) (Paris 1998) 961. On constate, au demeurant, que tous les animaux autorisés à la consommation correspondent aux critères énoncés en Lv 11. Selon Firmage, les critères ont été formulés à partir de la liste des animaux offerts en sacrifice, l'intention des prêtres étant de mettre en relation la nourriture des Israélites avec celle de Dieu (voir 185-197). Mais on notera que la liste des animaux pouvant être consommés par Israël est bien plus large que celle des animaux sacrificiels.

([9]) Sur cette distinction voir J. MILGROM, «Two Biblical Hebrew Priestly Terms: *šeqeṣ* and *ṭāmēʾ*», *Maarav* 8 (1992) 107-116. Selon Milgrom, P qualifie de טמא les animaux interdits à la consommation et qui rendent impur quiconque entre en contact avec eux. Ces animaux sont tous d'origine terrestre. Et il qualifie de שקץ ceux qui, tout en étant également interdits à la consommation, ne rendent pas impur. Ces derniers, qui ont leur origine dans l'eau (Gn 1,20-21), sont purs. La démonstration de Milgrom, outre qu'elle oblige à considérer certains versets comme secondaires, est, en fait, circulaire: puisqu'en règle générale l'impureté se transmet par contact, les animaux impurs rendent donc impurs. Elle a pourtant le mérite d'attirer l'attention sur le fait que le qualificatif d'impur n'est expressément associé qu'à celles des espèces qui sont en rapport le plus étroit avec l'être humain et qui, comme lui, ont été créées le sixième jour.

est question d'animaux / de nourritures abominables, pas d'animaux impurs (Is 66,17; Ez 8,10; Za 9,7). Ce que dit P, et ce que dit aussi l'auteur de Dt 14, c'est que certaines espèces sont «impures pour vous» (Lv 11,4.5.6.7.8.26.27.28.29.31.35.38; Dt 14,7.8.10.19), ce qui signifie concrètement, ainsi que cela est explicitement précisé dans le contexte, que ces espèces-là sont interdites à la consommation (Lv 11,4.8.47; Dt 14,7.8.10.19), comme le sont d'ailleurs aussi (Lv 11,11.13.41.42) les espèces «abominables pour vous» (Lv 11,10.11. 12.20.23). Ces espèces dites «impures pour vous» ne sont donc pas intrinsèquement impures. Il n'est jamais dit que le contact avec elles rend impur. Seul leur cadavre est facteur d'impureté (Lv 5,2; 11,8.24-38; Dt 14,8), mais comme l'est aussi le cadavre des espèces pures (Lv 11,39-40). Il n'y a, en fait, que les bestioles à être considérées globalement comme impures (Lv 11,43.44; 22,5) — en Lv 11,41.42 elles sont qualifiées d'abominables —, et ce sans doute parce que, de par leur contact possible avec des objets impurs, elles sont des vecteurs potentiels d'impureté. Il est significatif, à cet égard, que lorsque Ézéchiel proteste qu'il n'a jamais mangé quoi que ce soit d'impur, il cite le cas de bêtes crevées, ou déchirées par une bête sauvage, ou consommées en dehors des délais de consommation (voir aussi Ex 22,30; Lv 7,18-19; 17,15; 19,7; 22,8; Is 65,4; Ez 44,31), mais qu'il ne parle pas de catégories qui seraient impures par nature (Ez 4,14). Sans doute, il arrive que P utilise l'expression «animaux impurs» (Lv 5,2; 7,21; 20,25; 27,11.27; Nb 18,15), mais ceci vraisemblablement pour éviter la fastidieuse périphrase utilisée dans le récit J du déluge d'«animaux qui ne sont pas purs» (Gn 7,2.8), une périphrase qui, au demeurant, est tout à fait significative de la manière dont l'AT considère les animaux.

Pour P, comme pour tout l'AT, il n'y a donc pas d'animaux impurs. Tous les animaux, sans exception, font partie de la bonne création de Dieu (Gn 1,21.25). Il y a seulement des animaux qu'Israël n'a pas le droit de consommer. Ainsi que l'a tout particulièrement souligné Jacob Milgrom, et à sa suite M. Douglas, cette restriction à la consommation va dans le sens du respect de la vie (10). Comme le note, non sans humour, M. Douglas,

(10) J. MILGROM, «The Biblical Diet Laws as an Ethical System», *Interpretation* 17 (1963) 288-301 (= ID., *Studies in Cultic Theology and Terminology* [Leiden 1983] 104-118); ID., *Leviticus*, 718-736; DOUGLAS, *Leviticus*, 134-175 (voir notamment 141-142, 157-159, 168-169).

> ... considérer que le chapitre 11 se préoccupait avant tout de l'alimentation des humains était finalement comme penser que les lois qui protègent les cailles et les faisans pendant la période de reproduction sont des lois alimentaires destinées à protéger la pureté des chasseurs ([11]).

Ce que visent donc les instructions sur les animaux «impurs», c'est la protection du plus grand nombre des espèces animales. Mais il y a plus. Car il ne s'agit pas uniquement de réglementer afin de protéger des espèces. Les dispositions imposées par Dieu à Israël s'insèrent, en effet, entre l'utopie «végétalienne» de la création, où aucune espèce n'est destinée à servir de nourriture à d'autres êtres vivants (Gn 1,29-30), et la situation post-diluvienne où, afin d'offrir un dérivatif à la violence, Dieu autorise la mise à mort et la consommation de tout être vivant (Gn 9,2-4). De sorte qu'en introduisant une distinction entre animaux pouvant servir à la consommation humaine et animaux interdits à la consommation, Dieu rétrécit le champ de ce qui peut être consommé. Tandis que le reste de l'humanité peut disposer pour sa nourriture de l'ensemble du règne animal, Israël, lui, devra se limiter à quelques espèces. Et, par là-même, de par sa pratique alimentaire, il se rapproche de la situation originelle. En imposant à Israël cette position intermédiaire entre le «rien» des origines et le «tout» de l'ère post-diluvienne, Dieu met Israël à part. Et il en fait ainsi le porteur de l'utopie de la création, où toute vie, humaine et animale, est placée sous le signe de la bénédiction divine, et donc de l'espérance du jour où toute violence aura définitivement disparu.

2. *La sexualité*

Le cas des impuretés liées à la sexualité fait l'objet de deux chapitres distincts, à savoir Lv 12 et 15, séparés par un long développement consacré à la «lèpre»([12]). La structure concentrique donnée

([11]) DOUGLAS «La pureté du corps», *Terrain* 31 (sept. 1998) 7.

([12]) Sur la sexualité comme facteur d'impureté, voir R. WHITEKETTLE, «Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb», *ZAW* 107 (1995) 393-408; ID., «Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World», *VT* 46 (1996) 376-391; J. MAGONET, «'But if it is a girl, she is unclean for twice seven days...'. The Riddle of Leviticus 12.5», *Reading Leviticus*. A Conversation with Mary Douglas (ed. J.F.A. SAWYER) (JSOTSS 227; Sheffield 1996) 144-152; DOUGLAS, *Leviticus*, 176-194. Pour les relations sexuelles, voir G.J. WENHAM, «Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev. 15 18)?», *ZAW* 95 (1983) 432-434; R. WHITEKETTLE, «Leviticus 15.18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure and

à cet ensemble isole ces différents cas de celui des animaux «impurs» et conforte ainsi les observations que nous avons pu faire concernant la mise à part de Lv 11.

Cette structure concentrique permet aussi à P de distinguer d'emblée deux types d'impuretés liées à la sexualité. Le premier est celui de la femme accouchée (Lv 12), dont la singularité par rapport aux autres cas d'impureté est clairement marquée par l'absence d'Aaron aux côtés de Moïse comme interlocuteur de YHWH. Cette impureté, expressément comparée à celle consécutive aux règles (vv. 2.5), est mise en relation avec l'écoulement de sang qui accompagne l'accouchement (v. 7).

Le second type d'impureté, longuement développé au ch. 15, est celui qu'entraînent les différents écoulements génitaux, זוב, זב: relations sexuelles (v. 18; voir aussi Ex 19,15; 1 S 21,5-6), écoulements pathologiques (vv. 2b-12; voir aussi Lv 22,4; cf. 2 S 3,29) ou pertes séminales accidentelles (vv. 16-17; voir aussi Dt 23,11-12; 1 S 20,26) chez l'homme; et, pour ce qui est de la femme, règles, qu'il s'agisse de règles normales, נדה (vv. 19-24; voir aussi 2 S 11,4) ou d'un écoulement de sang intervenant en dehors de la période des règles, ou de règles dépassant la durée normale, זוב (vv. 25-27).

Les conséquences qui résultent de ces impuretés varient selon les cas. L'impureté consécutive à un accouchement a pour seule incidence d'interdire à la jeune mère l'accès au sanctuaire et le contact avec tout ce qui est saint (v. 4), conformément au principe énoncé en Ag 2,13 selon lequel l'impur contamine le saint. Par contre — et le silence du texte sur ce point est ici tout à fait significatif — son impureté ne se transmet pas à l'intérieur du domaine profane et n'affecte ni les personnes ni les objets avec lesquels elle entre en contact, ce qui d'ailleurs explique l'absence d'Aaron, dont l'intervention n'est requise que dans les cas où il s'agit de diagnostiquer l'impureté et où l'impureté est contagieuse. Cette exception à la règle générale est nécessaire non seulement pour éviter à la femme accouchée une mise en quarantaine totale qui, en régime de monogamie, aurait des retombées conjugales et familiales très lourdes. Elle l'est surtout afin de ne pas conduire à considérer le nouveau-né comme impur, ce qui reviendrait à établir une équivalence absurde entre ce qui est vie, et qui donc est le fruit de la bénédiction divine, et ce qui est impur, et donc

---

the Body», *JSOT* 49 (1991) 31-45. Cf. A. KUNZ, «Die Vorstellung von Zeugung und Schwangerschaft im antiken Israel», *ZAW* 111 (1999) 561-582.

en contradiction avec Dieu. À l'inverse, les autres écoulements génitaux, du moins là où il s'agit d'une maladie sexuelle ou des règles, sont jugés spécialement contagieux, de sorte que plus de la moitié du chapitre 15 est consacrée aux différentes formes de contaminations, directes mais aussi indirectes, qui en résultent (vv. 4-12.19bβ-24.26-27). Nb 5,2-3 (cf. Is 30,22) exigera même dans certains cas l'exclusion du camp. Toutefois, l'intensité de cette contagion varie selon le facteur d'impureté. Si dans le cas de relations sexuelles elle ne frappe que les deux partenaires (v. 18), elle s'étend, dans le cas d'une pollution nocturne, aux vêtements et aux peaux qui en ont été souillés (v. 17). Dans le cas des règles, qu'il s'agisse de règles normales ou d'une forme pathologique, l'impureté se transmet au lit et à tout objet sur lequel la femme s'assied (Lv 15,20-23.26-27) ([13]). Alors que l'impureté de l'homme contamine de surcroît tout ce qu'il touche, personne ou objet (Lv 15,8.11-12).

L'importance des rites requis permet de hiérarchiser ces différents facteurs d'impureté. Ces rites consistent en une simple quarantaine se limitant à la journée, associée à une ablution, dans le cas de relations sexuelles (Lv 15,18) ou d'une pollution nocturne (Lv 15,16), en une quarantaine de sept jours, dans le cas des règles (Lv 15,19) ou de relations sexuelles avec une femme pendant ses règles (Lv 15,24). Ils comprennent, dans les autres cas, l'obligation d'apporter des sacrifices. L'homme ou la femme atteint d'une maladie sexuelle devra se soumettre, une fois guéri, à une quarantaine de sept jours, puis offrir deux colombes, l'une destinée à un חטאת, l'autre, à un holocauste עלה (vv. 13-15.28-30). Par contre la femme accouchée se voit frappée d'une quarantaine de quarante jours, si l'enfant est un garçon (vv. 2-4), et même de quatre-vingt jours s'il s'agit d'une fille (v. 5), et les victimes requises pour le sacrifice consistent en une colombe pour le חטאת, mais en un agneau d'un an pour l'holocauste, v. 6, cet agneau pouvant être remplacé, en cas de pauvreté, par une colombe, v. 8.

L'homme, tout autant que la femme, est donc facteur d'impureté, même si, du fait du caractère périodique des règles, la femme est plus souvent impure que l'homme. Contrairement à un cliché communément répandu, les conséquences de l'impureté sont même plus importantes pour l'homme que pour la femme. Mais c'est l'accouchement qui constitue le facteur d'impureté le plus grave. Cette impureté,

([13]) Mais cette impureté ne se transmet pas au delà, comme l'a tout particulièrement souligné MILGROM, *Leviticus*, 937, 952-953.

il convient de le souligner, ne résulte pas d'un péché qu'aurait commis l'homme ou la femme. Il est significatif, à cet égard, que lorsqu'un sacrifice est exigé à la suite d'une impureté, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, ce sacrifice n'a jamais pour effet, comme dans le cas d'une transgression, le pardon, סלח (Lv 4,20.26.31.35; 5,10.13), mais toujours la purification, טהר. Au demeurant, est considéré comme facteur d'impureté non seulement ce qui correspond à un état pathologique, et qui pourrait être interprété comme la conséquence d'un châtiment divin (cf. 2 S 3,29) — une conclusion qui, cependant, n'est jamais tirée par P —, mais aussi ce qui relève de la nature humaine: la procréation, laquelle vient en tête dans la hiérarchie des impuretés d'origine sexuelle, et les règles, qui sont parfaitement indépendantes de l'exercice de la volonté. En revanche, des comportements sexuels moralement condamnés ne sont jamais qualifiés d'impurs. Le qualificatif d'impur appliqué à l'adultère (par ex. Nb 5,13.14...) n'est employé que dans un sens figuré: l'adultère, en tant que tel, ne rend pas impur. Les différentes déviations sexuelles dénoncées en Lv 18,6-23 sont taxées non pas d'impures, mais d'abominables. Ce sont des horreurs, תועבות (vv. 26-27), qui souillent le pays, et qui sont sanctionnées, selon le cas, par la mise à mort des coupables, leur bannissement, ou l'infécondité du couple (Lv 20,10-21), aucun rituel de réintégration n'étant ici possible ([14]).

Ce n'est donc pas parce qu'elle serait liée à un péché commis par l'homme ou la femme que la sexualité est facteur d'impureté. Les différents facteurs d'impureté qui résultent de la sexualité sont une conséquence à la fois normale et nécessaire de la nature humaine. Elles sont des marques de la condition humaine.

3. *La lèpre*

La section relative à la «lèpre» (Lv 13–14) est placée au centre de Lv 12–15, ce qui déjà en soi constitue un indice de la gravité attribuée à ce facteur d'impureté. Elle est, aussi, et de loin, quantitativement la plus importante, ceci du fait des longs développements consacrés à l'établissement du diagnostic et au rituel de réintégration du «lépreux»

([14]) Le cas envisagé en Lv 15,24 est vraisemblablement celui où les règles se déclencheraient pendant une relation sexuelle (Lv 18,19), Lv 20,18 visant, par contre, celui de relations sexuelles délibérées avec une femme pendant ses règles (voir aussi, de même, par ex. HARTLEY, *Leviticus*, 212; R. PÉTER-CONTESSE, *Lévitique 1–16*. Un commentaire (CAT 3.1; Genève 1993) 238. Mais cf. MILGROM, *Leviticus*, 940.

guéri. P y examine successivement le cas de la «lèpre» humaine (Lv 13,2-46), celui de la «lèpre» des vêtements (13,47-59), et celui de la «lèpre» des maisons (14,33-53). Entre ces deux dernières catégories, il détaille longuement le rituel de réintégration auquel doit se soumettre le «lépreux» après sa guérison (14,1-32).

Comme aussi les autres instructions sur l'impureté, les instructions portant sur la «lèpre» sont données par YHWH conjointement à Moïse et à Aaron (Lv 13,1; 14,33). Par contre, celles relatives au rituel de réintégration sont adressées à Moïse seul (Lv 14,1).

La «lèpre», צרעת, telle que la décrit P, touche aussi bien des personnes que des objets. Elle est principalement caractérisée par la présence de taches de couleur verdâtre ou rougeâtre, là où il s'agit d'une lèpre affectant des vêtements ou des maisons, de taches avec des poils blancs, dans le cas d'une «lèpre» frappant des personnes, ce qui d'ailleurs permet de comparer l'apparence du «lépreux» à la neige (Ex 4,6; Nb 12,10; 2 R 5,27). Le diagnostic de «lèpre» n'est toutefois prononcé par le prêtre que si, premièrement, cette tache forme une plaie, נגע, qui se creuse et, dans le cas d'une personne, fait apparaître la chair vive, et si, deuxièmement, cette plaie s'étend, פשה. La "lèpre", dans la définition qu'en donne P, se présente ainsi comme un mal mystérieux qui ronge son support et se propage sur lui de manière incoercible, ce qui explique sans doute la crainte qu'elle inspire. Elle n'a donc rien à voir avec la maladie connue sous ce nom et qui est due au bacille de Hansen. La lèpre qui frappe les personnes est en fait une dermatose qui s'apparente à la psoriasis ([15]).

Que P ait consacré autant de place à l'établissement du diagnostic se comprend aisément au vu des enjeux. Ceux-ci, en effet, sont considérables. Pour un vêtement ou une maison, le diagnostic de lèpre signifie la destruction de l'objet contaminé (Lv 13,52; 14,45), et ce, dans le cas d'une maison, sans aucune possibilité d'en réutiliser les matériaux (Lv 14,40-42.45). Dans le cas d'une personne, il a pour conséquence non seulement la discrimination visuelle du malade, qui

([15]) Pour l'identification de la «lèpre», voir notamment E.V. HULSE, «The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible», *PEQ* 107 (1975) 87-105; J. WILKINSON, «Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification», *SJTh* 30 (1977) 153-169. Sur la «lèpre», voir aussi J.J. PILCH, «Biblical Leprosy and Body Symbolism», *BTB* 11 (1981) 108-113. Pour l'importance de la «lèpre» dans l'Antiquité voir M.D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale.* Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec historique, archaïque et classique (Paris 1994) 227-260.

doit prendre l'apparence d'une personne en deuil, et son isolement social, par l'obligation qui lui est faite de proclamer son impureté (Lv 13,45), mais même l'exclusion du camp (Lv 13,46; Nb 5,2-3; voir aussi 2 R 15,5 // 2 Ch 26,21), ceci afin d'éviter tout contact accidentel avec le «lépreux», et donc toute propagation de l'impureté par contagion.

Les précautions prises témoignent de l'extrême dangerosité imputée à la «lèpre». À la différence des impuretés liées à la sexualité, le degré de contagion de la «lèpre» n'est pas expressément indiqué. Mais on peut s'en faire une idée à partir de ce qui est dit de la diffusion de l'impureté dans le cas d'une maison lépreuse: celle-ci rend impur tout objet qui s'y trouve (Lv 14,36), et toute personne qui y pénètre (Lv 14,46-47). Or, le seul autre exemple d'une impureté se transmettant sans qu'il y ait contact immédiat ou même médiat avec la source d'impureté est celui de l'impureté provoquée par la présence dans une tente d'un cadavre humain (Nb 19,14-15).

Mais la gravité de l'impureté résultant de la «lèpre» apparaît principalement à la complexité du rituel exigé du «lépreux» une fois sa guérison constatée par le prêtre. Ce rituel s'étend sur neuf jours et comprend trois phases: une première phase, en dehors du camp (Lv 14,3-8a), marquée par une série de rites d'élimination et de purification, à l'issue de laquelle le «lépreux» guéri est considéré pur et pourra en conséquence regagner le camp, sans toutefois être autorisé à entrer dans sa tente (v. 8b); une phase de transition consistant en une quarantaine de sept jours au terme de laquelle le «lépreux» guéri devra procéder à de nouveaux rites de purification (vv. 8b-9); enfin la phase de l'agrégation (vv. 10-20 // 21-31). Cette dernière phase est particulièrement importante. Elle se déroule à l'entrée de la Tente de la Rencontre, en présence de YHWH, et comprend deux séries de rites. D'abord un rite de consécration, effectué avec le sang d'un agneau apporté en sacrifice de réparation, לאשם, et de l'huile, rite qui, significativement, correspond à celui mis en oeuvre pour la consécration des prêtres (Ex 29,20-21 // Lv 8,23-24.30) ([16]). Ensuite l'offrande des deux sacrifices également exigés au terme de la période d'impureté consécutive à un accouchement ou à une maladie sexuelle, à savoir un חטאת suivi d'un holocauste. Mais, à la différence de ces

([16]) Sur ce point, voir A. MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament.* Du tribut d'hommage au repas eschatologique (VTS 57; Leiden 1994) respectivement 104-107 et 112-115.

autres cas, les victimes en sont ici respectivement une agnelle et un agneau, lesquels pourront toutefois être remplacés, en cas de pauvreté, par des colombes, et à l'holocauste est adjointe une offrande végétale, מנחה.

Quelle est la fonction de ces sacrifices? Il est clair que ces sacrifices ne servent pas simplement à purifier le «lépreux» guéri: le fait que celui-ci doive se présenter au sanctuaire, devant YHWH, présuppose nécessairement qu'il est pur. Le rite sacrificiel, ici comme aussi dans les autres cas d'impureté, n'intervient qu'au terme du processus, après une série de rites de séparation. Il en constitue la toute dernière phase, avant la réintégration pleine et entière dans la communauté de celui qui a été impur. Après que les autres exigences aient été satisfaites (guérison, quarantaine, rites de purification), חטאת et holocauste ont pour fonction précise de rendre la réintégration effective. Comme tous les rites de passage, ils réalisent les deux phases complémentaires de la séparation et de l'agrégation, la phase négative de la séparation étant réalisée par le חטאת, la phase positive, par l'offrande de l'holocauste ([17]).

Mais d'où vient qu'un rituel aussi complexe est exigé dans le cas du «lépreux» guéri? On pourrait penser, de prime abord, que cette exigence résulte de la durée de la maladie, sans doute assez longue, ce qui permettrait d'ailleurs aussi de rendre compte à la fois de l'obligation d'apporter une réparation — אָשָׁם — à YHWH qui, en tant que propriétaire du peuple, a été lésé par cette longue exclusion ([18]), et de celle de lui offrir, en complément de l'holocauste, un présent d'hommage — une מנחה — pour lui renouveler sa sujétion. Le fait que ce rituel n'ait pas été exigé de la part de Miryam après qu'elle ait été guérie de la "lèpre" dont YHWH l'avait frappée un court instant, tend, de prime abord, à confirmer cette interprétation. Mais, outre que cette explication n'est jamais évoquée par les textes, un épisode tel que celui rapporté en Mc 5,25-34 de la guérison d'une femme souffrant depuis douze ans de pertes de sang, montre qu'une maladie sexuelle peut, elle aussi, durer très longtemps, sans que pour autant un rituel aussi complexe soit exigé dans ce cas.

([17]) Pour cette fonction du חטאת et de l'holocauste voir A. MARX, "Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du *ḥaṭṭā't*", *RB* 96 (1989) 27-48.

([18]) Voir pour cette interprétation du sacrifice de réparation A. MARX, «Sacrifice et réparation et rites de levée de sanction», *ZAW* 100 (1988) 183-198 (voir 184-186). Pour d'autres explications voir HARTLEY, *Leviticus*, 197.

En fait, si la «lèpre» est considérée comme un facteur d'impureté majeur, c'est, comme on l'a souvent noté, parce qu'elle est mise en rapport avec la mort [19]. Non pas que la «lèpre» soit une maladie mortelle: elle n'est jamais réputée comme telle dans l'AT et P envisage clairement la possibilité d'une guérison (voir aussi Lv 22,4). Alors qu'à l'inverse un pestiféré n'est jamais considéré comme impur, bien que la peste soit éminemment contagieuse et entraîne inévitablement la mort. L'association de la «lèpre» à la mort est d'un autre ordre. Ainsi que l'indique expressément Nb 12,12, elle vient de l'aspect du «lépreux», comparable à celui d'un enfant mort-né dont «la chair est à moitié rongée» (cf. Jb 18,13). La peau du «lépreux» ressemble à celle d'un enfant mort-né, à celle aussi d'un cadavre en décomposition [20]. Le «lépreux», de ce fait, apparaît à certains égards comme un être hybride, qui possède toutes les caractéristiques d'un être vivant, mais qui, en même temps, présente l'apparence physique d'un mort. Il évoque la mort, dont le visage se retrouve d'ailleurs aussi sur les tissus et les maisons rongés par la lèpre. Et ce lien avec la mort est encore renforcé par l'obligation qui lui est faite de porter les marques du deuil (Lv 13,45). Le «lépreux» est ainsi comme un mort ambulant. La mort sociale et religieuse à laquelle il est condamné n'est que l'expression de la mort physique que son apparence véhicule. C'est en fin de compte parce qu'il doit servir non seulement à réintégrer le malade guéri mais encore à le faire passer de la «mort» à la vie, que ce rituel prend une telle ampleur.

4. *La mort*

Que la mort ne figure pas parmi les facteurs d'impureté en Lv 11–15 peut surprendre à première vue, et ce d'autant plus qu'elle constitue le facteur d'impureté qui non seulement est le plus grave, mais aussi le plus répandu. Seul y est mentionné le contact avec le cadavre d'un animal. En réalité, cette absence n'a rien d'étonnant. En effet, Lv 11–15 ne vise pas à donner une liste exhaustive de toutes les impuretés, mais uniquement à préciser les conditions permettant à ceux qui ont été des facteurs d'impureté de réintégrer la communauté.

(19) Voir, par exemple, PASCHEN, *Rein und Unrein*, 56-57; MILGROM, *Leviticus*, 819-820; HARTLEY, *Leviticus*, 141 et déjà *Ant.* 3.264 où Flavius Josèphe qualifie les lépreux de cadavres.

(20) Les targum Neofiti et Pseudo-Jonathan de Nb 12,12 rapprochent l'impureté de Miryam de celle occasionnée par un cadavre.

Or, dans le cas d'un mort la rupture est irrémédiable. Le mort est définitivement coupé de Dieu et de la communauté, et aucune réintégration n'est plus possible. Il est donc normal que ce cas ait été traité à part. Ce cas est examiné en Nb 19.

Le contact avec un cadavre rend impur (voir aussi par ex. Lv 21,11; 22,4; Nb 6,6-7.9; 9,6-11; 31,19-20.24), et cette impureté est particulièrement importante. L'extrême gravité de ce facteur d'impureté, sa dangerosité, est démontrée par le fait même que l'impureté est contractée rien qu'en pénétrant dans la tente où se trouve un mort, et sans même qu'il y ait contact immédiat avec le cadavre. Elle l'est également par la mise à l'écart du camp de celui qui s'est rendu impur de la sorte (Nb 5,2-3; 31,19), une mise à l'écart qui n'est imposée ailleurs qu'à ceux qui ont été à l'origine de l'impureté. Or, ici, elle frappe celui qui a seulement été indirectement en rapport avec un cadavre. Elle l'est aussi par l'importance du rituel exigé dans ce cas là. Dans tous les autres cas de contact avec l'impureté il suffit généralement, pour redevenir pur, d'une simple quarantaine limitée à une seule journée (Lv 11,24.27.31.39; 14,46; 15,10a.19.23) — à sept jours, dans le cas de relations sexuelles avec une femme pendant ses règles (Lv 15,24) — à quoi s'ajoutent le cas échéant l'obligation de laver ses vêtements (Lv 11,25.28.40; 14,47) ainsi que celle de se laver (Lv 15,5.6.7.8.10b.11.21.22.27; cf. Lv 22,6)([21]). Par contre, dans le cas d'un contact, même médiat, avec un cadavre humain, celui qui s'est rendu impur de la sorte devra se soumettre à un rituel dont la durée s'étend sur sept jours. La sanction imposée à celui qui ne s'y conformerait pas n'est rien moins que la mise au ban (Nb 19,13.20). C'est à la description de ce rituel qu'est consacré, pour l'essentiel, Nb 19.

À première vue, Nb 19 se subdivise en deux grandes parties introduites chacune par זאת (חקת) התורה, une première partie constituée par les vv. 2 à 13, et une seconde, par les vv. 14 à 22. Mais, à y regarder de plus près, on constate que ces deux parties se chevauchent et que les vv. 14-22 développent en réalité les données des vv. 11-13 qui concluent la première partie: les vv. 14-16 précisent la manière dont l'impureté à laquelle fait référence le v. 11 se diffuse et peut être contractée; les vv. 17-19 détaillent le rituel de purification auquel il est fait allusion au v. 12; les vv. 20-22, enfin, rappellent ce qui est dit au v.

([21]) L'obligation d'offrir un חטאת en Lv 5,2-3, n'est imposée qu'à ceux qui, n'ayant pris conscience qu'a posteriori d'avoir été en contact avec de l'impur, ne se seraient pas, de ce fait, soumis aux exigences de purification.

13 des conséquences auxquelles s'expose celui qui ne se plierait pas à ce rituel, en y ajoutant des précisions relatives à la purification de celui qui procède au rituel.

La purification se fait ici au moyen d'une eau spécialement préparée à cet effet, à savoir l'eau lustrale, מי נדה [22]. Projetée, נזה *hi*, à l'aide d'une branche d'hysope, par un homme pur, sur la tente du mort et son contenu, elle doit l'être également sur celui qui s'y est rendu impur, d'abord le troisième jour puis, au terme de la période de quarantaine, le septième (Nb 19,12.18-19). À la suite de quoi, et après avoir lavé ses vêtements et s'être lavé, celui-ci redevient pur (Nb 19,12.19; voir aussi Nb 31,19.24). Ce rituel s'apparente au rituel de la première phase du rituel de réintégration du «lépreux» guéri, ce qui confirme, au demeurant, le lien qui relie le «lépreux» à la mort: dans l'un et l'autre cas on utilise de l'eau vive mélangée à un produit,

[22] Les modalités de préparation de cette eau sont longuement exposées aux vv. 2-9. Le rituel s'apparente à celui du חטאת pour les manquements de la communauté (Lv 4,13-21). Comme lui, il est effectué par le grand prêtre. La victime utilisée est, de même, une pièce de gros bétail. Tout comme dans ce type de חטאת, le rite du sang consiste en une septuple projection, נזה *hi*, que le grand prêtre fait avec son doigt. Et de même, ce qui reste de la victime est brûlé en dehors du camp. Mais, bien qu'apparenté au חטאת de la communauté, le rituel de préparation de l'eau lustrale s'en démarque nettement. Car si là, la victime est un taureau, פר, elle consiste ici en une vache, פרה, dont on précise en outre, non seulement qu'elle doit être parfaite, comme doivent aussi l'être les victimes destinées à un חטאת, mais également qu'elle doit être de couleur rousse, אדמה, et qu'elle ne doit pas avoir porté le joug. Cette dernière exigence se retrouve en Dt 21,3, dans le cadre du rituel consécutif à un meurtre dont l'auteur est inconnu (Dt 21,1-9), et en 1 S 6,7, pour la restitution de l'arche à Israël (1 S 6,1-12), la génisse / les vaches servant là à emporter hors du territoire ce qui est facteur de mort. Surtout, et c'est là le point le plus important, cette vache ne constitue pas la matière d'un sacrifice: elle est mise à mort en dehors du camp — et par là-même il est clairement signifié qu'elle n'est pas destinée à un sacrifice —; son sang est projeté en direction de la Tente de la Rencontre, et non du rideau qui sépare le Saint du Saint des saints; sa graisse n'est pas brûlée sur l'autel comme il est de règle pour un חטאת; et c'est la totalité de la victime — peau, chair, excréments, mais aussi le reste de sang — qui est livrée au feu en dehors du camp. S'ajoute ici un élément spécifique à ce rituel: le grand prêtre jette dans les flammes du bois de cèdre, de l'hysope et du cramoisi. Ce rituel constitue ainsi une forme dérivée du חטאת, ce qui permet, par extension, de le qualifier de חטאת (Nb 19,9; voir aussi v. 17). Sur ce rituel cf. notamment MILGROM, *Leviticus*, 270-278; A.I. BAUMGARTEN, «The Paradox of the Red Heifer», *VT* 43 (1993) 442-451. C'est à partir de la cendre ainsi obtenue qu'est préparée l'eau lustrale. Recueillie par un homme pur, elle est conservée en dehors du camp dans un lieu pur. Puis, chaque fois que quelqu'un meurt, une partie de cette cendre est recueillie et mélangée à de l'eau vive (Nb 19,17).

laquelle eau est projetée sur celui qui doit être purifié et qui, après avoir nettoyé ses habits et s'être lavé, redevient pur; et dans les deux cas l'eau ainsi utilisée contient du sang. Mais ce rituel se situe ici un cran en-dessous: celui qui projette le liquide est un homme pur, et non un prêtre; le liquide projeté est de l'eau mêlée à de la cendre intégrant des éléments qui, de par leur couleur (la peau rouge de la vache, son sang, le cramoisi), font référence au sang, et non de l'eau mélangée au sang d'un oiseau; ce liquide est projeté au moyen d'une branche d'hysope, et non d'un bouquet formé de bois de cèdre, d'hysope et de cramoisi; et le rasage du corps, que doit effectuer le «lépreux» guéri, n'est pas exigé ici.

Ce lien avec la première phase du rituel de réintégration du «lépreux» guéri n'est pas fortuit. Car il s'agit bien, comme là, de purifier, et non de réintégrer. Et, de fait, celui qui s'est rendu impur par un mort n'est pas astreint, en plus, à offrir un חטאת et un holocauste: ces sacrifices ne sont prescrits que lorsqu'il s'agit de réintégrer ceux qui ont été personnellement à l'origine de l'impureté. Mais, tout comme le «lépreux» avant sa réintégration, il est sous l'emprise de la mort dont ce rite est destiné à le libérer. L'importance de ce facteur d'impureté est démontrée par la nécessité de recourir, de manière médiate, au principe vital que constitue le sang, pour servir d'antidote contre la mort, ce sang, contenu dans la cendre, étant celui d'un dérivé du חטאת, dont la fonction est justement de réaliser la séparation.

On notera que c'est ici le seul cas où le rite exigé de la part de celui qui s'est rendu impur est directement rattaché à un rite communautaire, la cendre utilisée pour le rite de purification provenant d'une vache brûlée, non pas pour un individu en particulier, mais pour l'ensemble de la communauté. C'est que, à la différence des autres facteurs d'impureté, l'impureté due à la mort est la seule à laquelle tous les êtres humains, de par la mort frappant un de leurs proches, sont un jour confrontés.

*
* *

Mort et sexualité sont donc, en définitive, les deux seuls facteurs d'impureté retenus par P. Mais, pourquoi donc ces deux domaines sont-ils considérés comme impurs?

Si, en règle générale, on conçoit fort bien que la mort, parce qu'elle est antinomique à la vie, et donc à Dieu, est facteur d'impureté, la question, par contre, se pose pour la sexualité qui, elle, est tournée vers la vie.

On sait que pour M. Douglas, dont les thèses en la matière ont été déterminantes, le corps humain symbolise le corps social, qu'il en est le miroir, de sorte que les impuretés liées au corps signalent des dangers perçus par la société. L'impureté associée à tout ce qui est écoulement, à tout ce qui traverse la peau, qui est la frontière du corps, traduit ainsi une anxiété par rapport à tout ce qui menace l'intégrité de la société. Parlant d'Israël, M. Douglas écrit:

> Tout au long de leur histoire les Israélites furent minoritaires et firent l'objet de vives pressions. Selon leurs croyances, toutes les sécrétions corporelles étaient sources de pollution — sang, pus, sperme, etc. Leur souci d'intégrité, d'unité, de pureté du corps humain reflète très exactement les craintes qu'ils éprouvaient à l'endroit des limites de leur corps politique (23).

Cette correspondance entre corps physique et corps social permettrait d'ailleurs aussi de rendre compte du fait que la «lèpre» et la mort sont considérées comme des facteurs d'impureté, la décomposition du corps du «lépreux» / du cadavre reflétant, dans cette perspective, la crainte de la décomposition de la société.

Mais toute sécrétion corporelle n'est pas regardée comme impure. En crachant sur sa fille, son père ne la rend pas impure, mais la met dans la honte (Nb 12,14). L'urine n'est pas tenue pour impure et, à la différence d'Ez 4,15, P ne considère pas comme tels les excréments. En outre, comme le fait d'ailleurs remarquer M. Douglas dans sa récente monographie sur le Lévitique, toute perte de sang, telle que saignement de nez ou blessure, ne rend pas impur (24). Et ce n'est donc pas simplement parce qu'il y aurait perte de vie — vie que contient le sang, ou vie potentielle du sperme, perdue au cours d'une pollution nocturne — qu'il y a impureté (25). Si tel était le cas, l'effusion de sang consécutive à une blessure, où le risque de mort est autrement plus important que dans le cas de simples règles, aurait dû être tenue pour un facteur d'impureté majeur. Or, ce n'est pas le cas. Car, ainsi que l'a souligné Whitekettle, seuls sont considérés par P comme impurs les écoulements d'origine sexuelle (26). Mais si ceux-ci rendent impur, ce n'est pas non plus, comme le pense Whitekettle, parce qu'ils signalent un dysfonctionnement, soit que l'écoulement sexuel de l'homme ne

(23) DOUGLAS, *De la souillure*, 139.

(24) ID., *Leviticus*, 178. Voir aussi WHITEKETTLE, «Leviticus 12», 394-395; ID., «Levitical Thought», 376-378.

(25) Ainsi WENHAM, «Sexual Intercourse».

(26) Voir principalement WHITEKETTLE, «Leviticus 12».

serve pas à la reproduction ou que la femme se trouve dans l'incapacité de concevoir et donc ne possède pas la plénitude de la vie. Si telle était la raison majeure de l'impureté, l'eunuque, la femme stérile, celle qui n'est pas encore en état d'enfanter devraient également être tenus pour impurs.

Les différentes explications évoquées s'efforcent toutes, et avec raison, de dégager un dénominateur commun à la mort et à la sexualité, à savoir l'absence ou la perte de vie. I. Willi-Plein parle d'intrusion du chaos (27). De sorte que, selon Milgrom, la fonction des instructions divines sur le pur et l'impur est de rappeler à Israël l'obligation de s'attacher à la vie et de rejeter la mort (28). Mais il y a un autre dénominateur commun à la mort et à la sexualité: ce sont aussi les deux caractéristiques distinctives de la condition humaine, celles-là même qui, selon l'AT, différencient la condition humaine de la condition divine. En effet, et contrairement à l'être humain, Dieu, tel que le conçoit Israël, ne meurt pas, mais est immortel et, n'ayant pas de partenaire, il n'engendre pas de fils et de filles.

Il y a plus. D.P. Wright a noté que, d'un point de vue structurel, le récit du jardin d'Éden et les lois sacerdotales sur la pureté reflétaient des idées similaires (29). Mais il n'y a pas qu'une similarité d'idée. Car les deux facteurs d'impureté, qui représentent aussi les caractéristiques distinctives de l'humain, sont étroitement associés à la «chute». Une lecture littérale du récit de Gn 2–3, telle qu'a pu la faire P, conduit à penser que le premier homme, bien que fragile statuette faite de poussière, symbole de l'éphémère, et donc potentiellement mortel, avait la possibilité, grâce à l'accès à l'arbre de vie, de vivre éternellement, et ainsi de devenir, de fait, immortel (Gn 3,22). Et d'ailleurs, la mort qui le frappe après la «chute» est expressément présentée comme une sanction. Prononcée par Dieu, elle lui est infligée à la suite de sa transgression de l'interdit divin (Gn 3,19), et se traduit par son expulsion du jardin d'Éden, et donc par l'impossibilité d'accéder à l'arbre de vie (Gn 3,23-24). Ce même type de lecture qui prend le récit au pied de la lettre laisse également entendre que ce premier homme était destiné à rester unique. La femme que Dieu lui adjoint n'est pas dite avoir été créée par Dieu en vue de la procréation, mais pour lui servir de vis-à-vis et pour

(27) WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult*, 42.

(28) MILGROM, *Leviticus*, 1002-1003. Cf. HARTLEY, *Leviticus*, 141-142.

(29) WRIGHT, «Unclean», 739. Cf. ID., «Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden», *Bib* 77 (1996) 312-314.

venir à son aide. Et de fait, la référence à la procréation n'intervient qu'après la transgression de l'interdit, d'abord dans la sentence dont Dieu la frappe (Gn 3,16), puis, à travers le nom d'Ève — «mère de tous les vivants» — que lui donne Adam aussitôt après que Dieu l'ait condamnée à la mortalité (Gn 3,20). Et ce n'est qu'après que le premier couple ait été chassé du jardin d'Éden qu'Adam connaît sa femme, et qu'Ève conçoit et donne naissance à des fils (Gn 4,1-2). Cette interprétation semble d'ailleurs aussi être celle de Flavius Josephe qui écrit: «Quant à Ève, il la punit en lui infligeant l'enfantement et les souffrances qui l'accompagnent» (*Ant.* 1.49).

Cette conception, au demeurant, se retrouve dans le targum:

> Voici que le premier homme que j'ai créé est seul dans le monde tout comme moi je suis seul dans les hauteurs du ciel. Des peuples nombreux surgiront de lui et de lui surgira un peuple qui saura distinguer le bien et le mal. S'il avait gardé le commandement de la Loi et observé ses préceptes, il aurait vécu et subsisté comme l'arbre de vie, pour les siècles [30].

Mort et sexualité — laquelle est envisagée uniquement dans la perspective de la reproduction et considérée comme un succédané de l'immortalité — ne sont donc pas des caractéristiques intrinsèques de l'être humain, qui seraient conformes à la volonté du Créateur. Elles résultent d'un événement dont l'être humain, et non son Créateur, est responsable. Car même si P a placé la reproduction sous le signe de la bénédiction divine (Gn 1,28), manifestant par là même sa volonté de vie pour l'ensemble de l'humanité, celle-ci n'en est pas moins associée à ce péché originel. Mort et sexualité sont la conséquence de la rupture d'avec Dieu. Et elles en portent la marque.

Cette réalité, P l'a transcrite au plan rituel en appliquant à la mort et à la sexualité le qualificatif d'impur. L'impureté interdit l'accès au sanctuaire, lieu de la présence divine. Elle sépare de Dieu, qui est la source de toute vie. Elle empêche toute relation avec lui. Elle est, de ce fait, porteuse de mort. Ces caractéristiques propres à l'impureté sont celles-là même de la condition humaine après la chute. La distinction entre impur et pur, parce qu'elle renvoie à cet événement fondamental qui a définitivement déterminé la condition humaine, constitue ainsi un enjeu théologique majeur. C'est la raison

(30) *Tg. Neof.* Gn 3,22, traduction R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index* (SC 245; Paris 1978) I, 96,98.

pour laquelle P a attribué aux prêtres cette tâche spécifique, et en a fait pour eux la tâche principale.

Les règles relatives à l'impureté vont avoir pour fonction à la fois de rappeler à l'être humain sa condition distinctive, caractérisée par la finitude, marquée du sceau de la mort et qui, par là même, se situe aux antipodes de la condition divine, et de lui rappeler que cette condition résulte de la rupture originelle d'avec Dieu. Elles inculquent l'exigence absolue de sainteté comme préalable à toute relation avec Dieu. Mais dans le même temps, la possibilité donnée à Israël, par le moyen de rites de purification et de réintégration, de rétablir la communion avec Dieu, manifeste la volonté divine de prendre en compte la faiblesse humaine. Elle signifie aussi que cette rupture n'est pas irrémédiable, et que le jour viendra où la communion avec Dieu sera de nouveau parfaite, et où, comme aux origines, la vie se déploiera sans entraves.

Car ces règles qui lui sont spécifiquement imposées s'inscrivent aussi dans la mission assignée par Dieu à Israël. Comme les règles alimentaires et, plus généralement, les autres prescriptions données par Dieu à Israël, les instructions relatives à l'impureté ne constituent pas une fin en soi. Elles sont aussi destinées à faire d'Israël un signe pour les nations. Elles ont pour horizon le Royaume.

Université Marc Bloch — Alfred MARX
Faculté de Théologie Protestante
Palais Universitaire
F-67084 Strasbourg Cedex

SUMMARY

This study sets out to review the different factors of impurity recognized as such by P. In the final analysis, these come down to two: death (with which 'leprosy' is connected) and sexuality. Whatever the original reason for considering these two factors as a source of impurity, P. has given them a theological reinterpretation by which he relates them to the story of the Fall; death and sexuality are characteristics of the human condition that are a result of the Fall, whereas the impurity which they bring about calls to mind the dissolution of the original connection between man and God.

“Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs” Zur Interpretation von Jer 35,14(*)

In Jer 35, der Perikope von den vorbildlichen Rechabitern (1), werden zwei Worte JHWHs aus dem Jahr 597 v. Chr. — also aus der Zeit, als ein babylonisch-aramäisches Heer gegen Jerusalem heranzog — überliefert. Jeremia musste den Judäern und Jerusalemern mitteilen, dass das Unheil, das JHWH wegen ihres Ungehorsams angedroht hatte, hereinbrechen wird (V. 12-17). Den Rechabitern aber, die sich geweigert hatten, Wein zu trinken, (V. 1-11) hatte er zu verkünden, dass einer von ihnen stets vor JHWH stehen wird, da sie die Gebote ihres Ahnherrn befolgt hatten (V. 18-19). Freilich spielt ihr Gehorsam auch in dem Wort für die Judäer und Jerusalemer eine wichtige Rolle; wird doch deren Ungehorsam ihr Gehorsam gegenübergestellt (V. 14). V. 14a, der die Judäer und Jerusalemer auf den Gehorsam der Rechabiter hinweist, bereitet, wie die Übersetzungen zeigen, der Auslegung Schwierigkeiten. Es gibt nämlich zwei einander ausschließende Interpretationen des V. 14a (im Folgenden A und B), und auf der Interpretation B basieren drei weitere Interpretationen (im Folgenden C, D und E) (2).

(*) Prof. DDr. Georg Braulik OSB zum 60. Geburtstag.

(1) Nach der traditionellen Beurteilung waren die Rechabiter asketische Nomaden; vgl. dazu G.L. KEOWN – P.J. SCALISE – Th.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26–52* (Dallas 1995) 195-196 (mit Literaturangabe). Dagegen waren sie nach F.S. FRICK, “The Rechabites Reconsidered”, *JBL* 90 (1971) 279-287, DERS., “Rechabites”, *IDBSup*, 726b-728a, Handwerker, die neben anderem auch Streitwagen herstellten, nach K.H. KEUKENS, “Die rekabitischen Haussklaven in Jeremia 35”, *BZ* 27 (1983) 228-235, Haussklaven, nach C. LEVIN, “Die Entstehung der Rechabiter”, *“Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?”*, Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag (Hrsg. I. KOTTSIEPER u.a.) (Göttingen 1994) 314, Streitwagenfahrer und nach C. KNIGHTS, “Who were the Rechabites”, *ExpTim* 107 (1995-1996) 137-141, Propheten; zu Frick und Keukens vgl. KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah*, 196. Da man in bezug auf die Identität der Rechabiter über Vermutungen nicht hinauskommt (ibid., 196), folge ich der traditionellen Auffassung.

(2) In der eingesehenen Literatur werden die unterschiedlichen Interpretationen nicht diskutiert. Fast kein Kommentator begründet die von ihm gewählte Auslegung; bloß die Exegeten, die die Interpretation D vorziehen, weisen auf V. 14a (LXX) hin; s. Abschnitt III.2.

Nach der Interpretation A weist JHWH zunächst darauf hin, dass die Rechabiter alle Gebote ihres Ahnherrn eingehalten haben (14a [3]); dann betont er, dass sie, dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchend, "bis heute" keinen Wein getrunken haben (14b+14c).

Nach den Interpretationen B, C, D und E weist JHWH bloß darauf hin, dass die Rechabiter das Gebot ihres Ahnherrn, keinen Wein zu trinken, "bis heute" eingehalten haben (14a-c).

In dem vorliegenden Aufsatz soll versucht werden, durch eine syntaktische Analyse des masoretischen Textes des V. 14 zu ermitteln, wie V. 14a korrekt zu interpretieren ist (4).

I. Interpretation A

Z. B. G.L. Keown – P.J. Scalise – Th.G. Smothers:

> [14a] The words of Jonadab the son of Rechab have been kept, [14aR] who commanded his sons [14aRI] not to drink wine, [14b] and they have not drunk (wine) unto this day, [14c] because they obeyed the commandment of their ancestors [*sic!* richtig: ancestor — H.M.]; [14d] yet I have spoken to you persistently, [14e] and you do not listen to me (5).

(3) Die Sätze in V. 14 werden nach W. RICHTER, *Biblia Hebraica transcripta* BH[t]: das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet. VIII. Jeremia (ATSAT 33.8; St. Ottilien 1993) 326, durch Kleinbuchstaben bezeichnet. Das Sigel "V." steht nur, wenn der ganze Vers oder eine Vershälfte bezeichnet wird.

(4) Die syntaktische Analyse beschränkt sich auf das, was gesagt werden muss. Sie basiert auf W. RICHTER, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik.* I: A. Grundfragen einer sprachwissenschaftlichen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen. I. Das Wort (Morphologie) (ATSAT 8; St. Ottilien 1978); II: B. Die Beschreibungsebenen. II. Die Wortfügung (Morphosyntax) (ATSAT 10; St. Ottilien 1979); III: B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie) (ATSAT 13; St. Ottilien 1980); DERS., *Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben* I. ʾRK (ATSAT 23; St. Ottilien 1985) 10-26. Ich gebrauche, von den Bezeichnungen der Verbformationen (s. unten Anm. 8) abgesehen, traditionelle grammatische Termini. Einiges aus der Analyse des V. 14a teilte ich in meinem Aufsatz H. MIGSCH, "Gibt es im Bibelhebräisch eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt?", *BN* 102 (2000) 20, Anm. 33, mit. Dies ist, um eine zusammenhängende Darstellung zu gewährleisten, auch in dem vorliegenden Aufsatz enthalten.

(5) KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah*, 191. Die Satzbezeichnungen sind von mir zugefügt.

14a: Das Subjekt (*patiens*) (6) ist durch die Wörterverbindung דברי יהונדב בן־רכב אשר־צוה את־בניו לבלתי שתות־יין, “die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, der seinen Nachkommen geboten hatte, keinen Wein zu trinken”, vertreten. Die Wörterverbindung wird durch ihre Determination auf die V. 6b-7 bezogen, also auf den Teil der Antwort der Rechabiter, mit dem sie Jeremia über die Gebote Jonadabs informierten. Dagegen spielt das passivische Prädikat (Aktionsverb, *Hophʿal*, 3 *p m sg*) auf die V. 8-11 an, also auf den Teil der Antwort der Rechabiter, mit dem sie Jeremia darüber informierten, dass sie die Gebote ihres Ahnherrn eingehalten hatten. V. 14a bezieht sich also inhaltlich auf die V. 6b-11, d. h. fast auf die ganze Antwort, die die Rechabiter Jeremia auf die Aufforderung, Wein zu trinken, (V. 5) gegeben haben.

Die Verbformation *qatal-x* (7), die einen individuellen vergangenen Sachverhalt bezeichnet, steht in Leerlauffunktion für

(6) MIGSCH, “Bibelhebräisch”, 20, bestimmt in Anschluss an H.-P. MÜLLER, “Ergativelemente im akkadischen und althebräischen Verbalsystem”, *Bib* 66 (1985) 385-417, das את-Satzglied als ergativisches *patiens*. In dem vorliegenden Aufsatz analysiere ich jedoch 14a auf der Basis der Akkusativ-Syntax, so dass ich nicht den Terminus “ergativisches *Patiens*”, sondern den Terminus “Subjekt [*patiens*]” gebrauche. Damit verlasse ich die in meinem Aufsatz “Bibelhebräisch” gewählte Basis, was aber nicht bedeutet, dass ich mich von der z. B. von Müller vertretenen These trenne, dass sich in der Fügung “Passivisches Prädikat – את-Satzglied” Züge einer Ergativ-Struktur widerspiegeln. Doch wirft die Ergativ-Hypothese doch noch einige Fragen auf, die hier weder aufgezählt noch diskutiert werden können. Auch ist es im Rahmen der vorliegenden Untersuchung unerheblich, ob auf der Basis der Akkusativ- oder der Ergativstruktur argumentiert wird. Zur Bestimmung des את-Satzgliedes im Passivsatz als eines Subjekts [*patiens*] s. A. KROPAT, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen.* Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen (BZAW 16; Gießen 1909) 3, und B.K. WALTKE – M. O’CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake [5]1995) § 10.3.2. Zu der Lehre der Grammatiker, dass die Fügung “Passivisches Prädikat – את-Satzglied” eine unpersönliche Passivkonstruktion mit direktem Objekt darstelle (z. B. GK § 121a-b), s. MIGSCH, “Bibelhebräisch”.

(7) 14a könnte als erster Redesatz auch in *x-qatal* formuliert sein; vgl. W. GROSS, *Verbform und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart?* Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte (ATSAT 1; St. Ottilien 1976) 33-35. *qatal-x* ist wohl deshalb gewählt, weil das Prädikat durch Erstplacierung mit Blick auf 14d-e hervorgehoben werden soll; vgl. W. GROSS, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2 Kön* (FAT 17; Tübingen 1996) 88. Es ist jedenfalls nicht anzunehmen, dass das Subjekt in 14a wegen seiner Länge nach dem Verb steht; vgl. GROSS, S. 270.

einen generellen vergangenen Sachverhalt ([8]). Zwar lässt sich dessen Beginn nicht präzisieren, da jeder Rechabiter zu einer anderen Zeit geboren wurde. Doch erstreckte sich der Sachverhalt bis zu dem Augenblick, als JHWH den V. 14a formulierte. Die Generalität des Sachverhalts leitet sich daraus ab, dass "die Worte Jehonadabs", wie auch die V. 8-11 zeigen ([9]), die Norm waren, die das Leben jedes Rechabiters von der Geburt bis zum Tod bestimmte. Es war daher auch zu erwarten, dass die Rechabiter die Gebote ihres Ahnherrn deshalb, weil sie sie bisher beachtet hatten, weiterhin einhalten werden. Der generelle vergangene Sachverhalt ist nicht unter dem imperfektiven, sondern unter dem perfektiven Aspekt dargestellt ([10]).

([8]) Zu den Funktionen der Verbformationen s. H. IRSIGLER, *Einführung in das Biblische Hebräisch* (ATSAT 9; St. Ottilien 1978) I, 79-80; RICHTER, *Grammatik*, III, 216-222; W. GROSS, "Otto Rössler und die Diskussion um das althebräische Verbalsystem", *BN* 18 (1982) 62-68. Zu den Einzelheiten muss auf die angeführten Arbeiten verwiesen sein. Die Konjugationsart der finiten Verbform wird als grammatisches Zeichen geschrieben (vgl. IRSIGLER, *Einführung*, 79): *qatal* = Suffixkonjugation, *yiqtol*-LF/KF = Präfixkonjugation-Langform/ Kurzform, *wayyiqtol* = *wa*=Präfixkonjugation-Kurzform (das sog. *imperfectum consecutivum*). In den Formationsbezeichnungen *(w=)x-qatal* und *(w=)x-yiqtol* zeigt *x* an, dass dem Verb ein oder mehrere Wörter vorausgehen. Die Konjunktion *w=/wa=* nimmt keine Position im Satz ein. Zu dem Terminus "Leerlauffunktion", der von E. KOSCHMIEDER, *Zur Bestimmung der Funktionen grammatischer Kategorien* (ABAW.PH 25; München 1945) 10, geprägt wurde, s. GROSS, *Verbform*, 112-115. (Die Arbeit von Koschmieder ist nach GROSS, *Verbform*, 173, zitiert.) Zur Definition der Begriffe "individueller" und "genereller Sachverhalt" s. A. DENZ, *Die Verbalsyntax des neuarabischen Dialektes von Kwayriš (Irak).* Mit einer einleitenden allgemeinen Tempus- und Aspektlehre (AKM 40,1; Wiesbaden 1971) 7-8, und N. NEBES, *Funktionsanalyse von kāna yafʿalu.* Ein Beitrag zur Verbalsyntax des Althocharabischen mit besonderer Berücksichtigung der Tempus- und Aspektproblematik (Studien zur Sprachwissenschaft 1; Hildesheim – Zürich – New York 1982) 9-25. Zur Anwendung der Definition von Denz auf das bibelhebräische Verbalsystem s. GROSS, *Verbform*, 4, Anm. 10. Es sind zwei zeitlich begrenzte Sachverhaltsarten zu unterscheiden: ein- oder mehrmaliger individueller Sachverhalt — genereller Sachverhalt (der als Iterativ und Kontinuativ auftritt [NEBES, *Funktionsanalyse*, 12]). Die Generalität eines Sachverhalts hängt nicht von der Wiederholung (Iterativ) oder der Dauer (Kontinuativ) ab, sondern davon, dass dem Sachverhalt ein gesetzmäßiges Prinzip zugrunde liegt und dass er auch für die Zukunft Gültigkeit besitzt (NEBES, *Funktionsanalyse*, 20-22).

([9]) Zur Analyse der V. 8-11 s. H. MIGSCH, "Wohnten die Rechabiter in Jerusalem in Häusern oder in Zelten? Die Verbformationen in Jer 35,8-11", *Bib* 79 (1998) 242-257.

([10]) Perfektiver Aspekt: Der generelle vergangene Sachverhalt ist, von der *Sprecher-Gegenwart* her gesehen, in seiner ganzen zeitlichen Ausdehnung

14aR+14aRI: Der Relativsatz ist ein Bestandteil des Subjekts [*patiens*] 14a, da er als Apposition zu dem Personennamen יהונדב, "Jehonadab", hinzutritt([11]). Diese enge Verbindung erlaubt es auch, die in 14a fehlende Agensangabe nach dem konkreten Substantiv בניו, "seine Nachkommen"([12]), zu ergänzen (kataphorische Ellipse); dieses Substantiv macht nämlich im nachhinein deutlich, dass Jonadabs Worte nicht von unbekannten Leuten, sondern von seinen Nachkommen eingehalten worden sind. Die Verbformation *x-qatal* bezeichnet einen individuellen vergangenen Sachverhalt, der sich gegenüber dem generellen vergangenen Sachverhalt in 14a vorzeitig verhält. Von dem Prädikat des Relativsatzes (*verbum dicendi*, *Piʿel*, 3 *p m sg*) wird die satzwertige Infinitivkonstruktion 14aRI regiert. Sie teilt den Inhalt eines Befehls Jonadabs mit und ist daher eine indirekte Rede([13]). Ihr Sachverhalt, der durch ein Negationswort modifiziert ist, verhält sich gegenüber dem vergangenen Sachverhalt des Relativsatzes nachzeitig.

Der Sachverhalt in 14a ist nicht vollständig dargestellt, da nicht mitgeteilt wird, dass Jonadab seinen Nachkommen "die Worte" — d. h., alle seine Gebote — auch auferlegt hat. Diese Information war allerdings bereits in den V. 6-7 zu lesen und ist daher als bekannt vorausgesetzt([14]). Somit betont der Relativsatz 14aR+14aRI auf der

---

dargestellt. Imperfektiver Aspekt: Der generelle vergangene Sachverhalt ist, vom *individuellen vergangenen Sachverhalt* her gesehen, in einem noch nicht vollendeten zeitlichen Ablauf dargestellt. (Nach NEBES, *Funktionsanalyse*, 43-44.)

([11]) Der Relativsatz, der nicht nur in modernsprachlichen, sondern auch in bibelhebräischen Grammatiken als Attributsatz bezeichnet wird (z. B. R. MEYER, *Hebräische Grammatik* [SG 5765; Berlin – New York 1972] III, § 115), ist im biblischen Hebräisch nach RICHTER, *Grammatik*, II, 15, 52-53, eine Sonderform der Apposition.

([12]) בניו, "seine Söhne", bezeichnet nur die Rechabiter, die sich im Jahr 597 v. Chr. in Jerusalem aufgehalten haben = "seine Nachkommen"; vgl. V. 6bα, auf den 14aR anspielt. In V. 6bα beziehen die Rechabiter die Gebote, die Jonadab einst seinen Kindern (vgl. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah* [Hermeneia; Minneapolis 1989] II, 248) geboten hat, mittels der Präpositionsverbindung עלינו, "(über) uns", auf sich selbst.

([13]) Vgl. C.L. MILLER, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative.* A Linguistic Analysis (HSM 55; Atlanta 1996) 123-129.

([14]) Will man die Information ergänzen, so muss man einen Relativsatz formulieren, in dem der Sachverhalt des V. 6bα aus der Sicht JHWHs wiederholt wird. Der Relativsatz 14aR muss durch einen Schaltsatz ersetzt werden. Seine Existenz verhindert nämlich, dass der vorausgesetzte Sachverhalt

Folie der vorausgesetzten Information, dass Jonadab seinen Nachkommen *neben anderem auch* geboten hat, keinen Wein zu trinken ([15]). Der Sachverhalt der vorausgesetzten Information und der Sachverhalt in dem Relativsatz verhalten sich zueinander gleichzeitig. Da sie nicht identisch sind — die vorausgesetzte Information hat alle Gebote Jonadabs, der Relativsatz hat nur eines dieser Gebote im Blick —, wird der Sachverhalt der vorausgesetzten Information um den Sachverhalt in dem Relativsatz erweitert ([16]).

14b und 14c: Die zwei Sätze, die aktivisch formuliert sind (14b: Aktionsverb, *Qal*, 3 *p m pl*; 14c: Affektverb, *Qal*, 3 *p m pl*), spielen auf den V. 8 an, also darauf, dass die Rechabiter Jeremia mitgeteilt haben, sie hätten ihrem Ahnherrn gehorcht, indem sie ihr Leben lang keinen Wein tranken. In 14b ist das entsprechende Verhalten der Rechabiter dargestellt; in 14c wird ihr Verhalten mit ihrem Gehorsam gegenüber dem entsprechenden Gebot ihres Ahnherrn begründet; 14b und 14c sind durch die kausale Konjunktion כי miteinander gefügt ([17]). Wie die temporale Umstandsangabe in 14b, die als begrenzende Zeitdauerangabe fungiert und die auch den Sachverhalt in 14c zeitlich begrenzt, zeigt, erstreckten sich die Sachverhalte in 14b und 14c von nicht zu präzisierenden Zeitpunkten in der Vergangenheit — die Rechabiter hatten, wie erwähnt, unterschiedliche Geburtsdaten — bis zur Sprecher-Gegenwart. Da das Gebot, über dessen Einhaltung 14b berichtet, zu den Normen dazugehörte, die das Leben der Rechabiter bestimmten, war zu erwarten, dass die Sachverhalte in 14b und 14c auch in der Zukunft andauern werden. Die Verbformationen *w=x-qatal* 14b und *x-qatal* 14c, die individuelle vergangene Sachverhalte bezeichnen, stehen daher in Leerlauffunktion für generelle vergangene

---

in einem voraufgehenden Relativsatz ausgedrückt werden kann. Um es anhand einer Paraphrasierung zu verdeutlichen:

> [14a] Eingehalten worden sind die Worte, *die* Jehonadab, der Sohn Rechabs, *seinen Nachkommen geboten hatte* — [14aR] *neben anderem* hatte er ihnen *auch* geboten, [14aRI] keinen Wein zu trinken —, [14b] und sie haben *auch* bis heute keinen (Wein) getrunken, [14c] da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten.

([15]) Die Betonung ist nicht ausgedrückt. In der Übersetzung lässt sie sich durch den adverbialen Ausdruck "unter/neben anderem" kennzeichnen.

([16]) Die Erweiterung ist nicht ausgedrückt. In der Übersetzung lässt sie sich durch das Modaladverb "auch" kennzeichnen.

([17]) Es lässt sich nicht feststellen, ob 14c ein syntaktisch selbständiger oder unselbständiger Begründungssatz ist; vgl. GROSS, *Satzteilfolge*, 212.

Sachverhalte ([18]). Die Sachverhalte in 14b und 14c, die unter dem perfektiven Aspekt dargestellt sind, verhalten sich zueinander, aber auch gegenüber dem generellen vergangenen Sachverhalt in 14a gleichzeitig. Sie beginnen zur gleichen Zeit wie dieser, verlaufen zu ihm parallel und dauern wie er bis zur Sprecher-Gegenwart an.

14a und 14b+14c: 14a und 14b sind durch die anreihende Konjunktion ו miteinander gefügt. In 14a ist die Befolgung aller Gebote Jonadabs, in 14b ist die Befolgung bloß eines dieser Gebote dargestellt. Da sich diese zwei Sachverhalte zueinander gleichzeitig verhalten (s. oben), wird der erste Sachverhalt um den zweiten Sachverhalt erweitert ([19]); genauer muss man freilich sagen: Der Sachverhalt in 14a wird um die Sachverhaltsreihe 14b+14c erweitert, da die Sachverhalte in 14b und 14c in einer kausalen Verhältnisbeziehung zueinander stehen (s. oben) und deshalb eine in sich geschlossene Sachverhaltsreihe bilden.

Der Sachverhalt in 14a und die Sachverhaltsreihe 14b+14c werden durch die Sachverhalte in 14aR und 14aRI miteinander verknüpft; einerseits ist der Relativsatz 14aR+14aRI ein Bestandteil des Subjekts von 14a (s. oben), andererseits stellt 14b+14c *gleichsam* den Ausführungsbericht zu 14aR+14aRI dar, wie an der inhaltlichen Korrespondenz zwischen 14aR+14aRI und 14b+14c abgelesen werden kann ([20]).

14d und 14e sind aktivisch formuliert (14d: *verbum dicendi*, *Piʿel*, 1 *p sg*; 14e: Affektverb, *Qal*, 2 *p m pl*). In 14d steht die Verbformation *w=x-qatal* ([21]), die einen individuellen vergangenen Sachverhalt

([18]) Zu 14b vergleiche man die Darstellung genereller gegenwärtiger Sachverhalte unter dem imperfektiven Aspekt (*w=x-yiqtol*-LF), die durch die Zeitdauerangabe עד־היום הזה, "bis zu diesem Tag", begrenzt werden; z. B. Gen 32,33a.

([19]) Wie Anm. 16.

([20]) Da in dem Passivsatz 14a keine Agensangabe ausgedrückt ist, musste der Relativsatz 14aR formuliert werden, um den Agens im nachhinein zu nennen.

([21]) Da zwischen 14c und 14d kein Progressverhältnis besteht und da die zwei Sätze durch die Konjunktion ו miteinander verknüpft sind, muss *x-qatal* 14c durch *w=x-qatal* fortgeführt werden; *wayyiqtol* aber ist ausgeschlossen, da es Progress ausdrückt. Das Präpositionalobjekt kann die Position *x* in 14d nicht einnehmen; stellt doch 14a-c zu einem betonten Präpositionalobjekt ("*Zu euch* habe ich ... geredet") keine Opposition bereit. Daher muss das Subjekt, obgleich es im verbalen grammatischen Morphem als 1 *p sg* angezeigt ist, *zusätzlich* im Vorfeld des Satzes durch ein selbständiges Personalpronomen 1 *p sg* ausgedrückt sein; vgl. GROSS, *Satzteilfolge*, 115; zu dem Terminus "Vorfeld des Satzes" s. GROSS,

bezeichnet, in Leerlauffunktion für einen iterativ-generellen vergangenen Sachverhalt, da JHWH seine Handlung nicht zufällig, sondern "gesetzmäßig" wiederholt hat (22). In 14e steht *w=x-qatal* in Leerlauffunktion für einen kontinuativ-generellen vergangenen Sachverhalt, der durch ein Negationswort modifiziert ist. Es ist nämlich eine ablehnende innere Haltung (Affektverb!) dargestellt, von der zu erwarten ist, dass sie auch in Zukunft andauern wird. Die zwei generellen Sachverhalte sind unter dem perfektiven Aspekt dargestellt. 14d und 14e sind durch die anreihende Konjunktion ו miteinander

---

ibid., 43-48. Angemerkt sei: Nach RICHTER, *Grammatik*, III, 104, fügt sich eine durch die Präposition אל eingeleitete Präpositionsverbindung einem *verbum dicendi* als indirektes Objekt, nach GROSS, *Satzteilfolge*, 35-36 aber, dem ich mich anschließe, als Präpositionalobjekt. Zur Kritik an der Syntagmenbestimmung durch Richter s. GROSS, *ibid.*, 27-29.

(22) Etwa: "Ich hingegen habe zu euch eifrig und immer wieder — *d. h., jedesmal wenn es erforderlich war, und es war immer wieder erforderlich* — geredet". Zur gesetzmäßig wiederholten Handlung, der ein Jedesmal-wenn-dann-Verhältnis zugrunde liegt, s. NEBES, *Funktionsanalyse*, 14. Die Handlung von 14d wird durch zwei adverbial gebrauchte *inf abs*, die durch die Konjunktion ו miteinander gefügt sind, näher bestimmt. Der erste *inf abs* — ein *inf abs Hiphʿil*, der von einem Zustandsverb שכם gebildet ist (so mit R. BARTELMUS, "שכם *škm*", *ThWAT* VII, 1330; zu früheren Erklärungsversuchen s. BARTELMUS, Sp. 1328-1330) — vertritt ein qualifizierendes Modaladverb; vgl. BARTELMUS, Sp. 1332. Der zweite *inf abs* ist von dem gleichen *verbum dicendi* wie das Prädikat gebildet. Seine intensivierende Funktion deutet an, dass die Handlung öfters/oft wiederholt wurde; vgl. P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew,* Translated and Revised by T. Muraoka (SubBi 14/II; Roma 1991) II, § 123r, Anm. 3. Der zweite *inf abs* ersetzt daher ein Temporaladverb, das eine nicht-zählbare Wiederholung ausdrückt. In der Übersetzung kann die nicht-begrenzte Zeithäufigkeitsangabe "immer wieder" gebraucht werden. Die Zeitspanne, innerhalb derer JHWH "immer wieder" zu den Judäern und Jerusalemern redete, ist nicht angegeben. Da aber, wie oben noch zu zeigen sein wird, die Sachverhaltsreihen 14a-c und 14d-e einander gegenübergestellt sind, kann man vermuten, dass die Sachverhalte in 14d und 14e wie die Sachverhalte in 14a und 14b-c bis zur Sprecher-Gegenwart andauerten. Zu ihrem Beginn vergleiche man Jer 7,25 und 11,7 (Exodus), aber auch 25,3 (13. Jahr Joschijas). Bei dem *inf-abs*-Paar handelt es sich um ein Vorkommen der "Unermüdlichkeitsformel", die aus dem *inf abs* השכם *Hiphʿil* und einem weiteren *inf abs*, der von der gleichen Wurzel wie das verbale Prädikat gebildet ist, besteht; die übrigen Vorkommen: 2 Chr 36,15; Jer 7,13; 7,25; 11,7; 25,3 (vgl. *BHS*); 25,4; 26,5 (vgl. *BHS*); 29,19; 32,33; 35,15; 44,4. Der Terminus "Unermüdlichkeitsformel" wurde von W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25* (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn 1973) 113, geprägt.

gefügt. Da aber die Sachverhalte in 14d und 14e in einem inhaltlich gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen ([konzessiv]: [adversativ]), vertritt die Und-Verbindung unter dem semantischen Aspekt eine Aber-Verbindung.

14a-c und 14d-e: 14c, der letzte Satz der Satzreihe 14a-c, und 14d, der erste Satz der Satzreihe 14d-e, sind durch die Konjunktion ו miteinander gefügt. Über diese Fügung sind auch die zwei Satzreihen miteinander verknüpft, da die Und-Verbindung unter dem semantischen Aspekt eine Aber-Verbindung vertritt. Doch besteht zwischen 14a-c und 14d-e kein konzessiv-adversatives, sondern ein ausschließlich adversatives Verhältnis; denn die Sachverhalte in 14a-c und in 14d-e sind einander nicht entgegen-, sondern gegenübergestellt. M.a.W.: Der konzessiv-adversativen Sachverhaltsreihe 14d-e steht eine gleichfalls konzessiv-adversative Sachverhaltsreihe gegenüber. Das Pendant zu der konzessiv-adversativen Sachverhaltsreihe 14d-e ist aber nicht vollständig formuliert, da 14a-c nur für den adversativen Sachverhalt 14e, nicht aber auch für den konzessiven Sachverhalt 14d eine Entsprechung bereitstellt ([23]).

Aufgrund der Analyse schlage ich folgende Übersetzung vor:

> [14a] Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, [14aR] der seinen Nachkommen *neben anderem auch* geboten hatte, [14aRI] keinen Wein zu trinken, [14b] und sie haben *auch* bis heute keinen (Wein) getrunken, [14c] da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten. [14d] Ich *hingegen* habe zu euch eifrig und immer wieder geredet, [14e] ihr *aber* habt *trotzdem* nicht auf mich gehört.

([23]) Will man die Sachverhaltsreihe komplettieren, so ist eine Feststellung, die der Feststellung 14d entspricht, aber nicht JHWH, sondern Jonadab als Subjekt aufweist, zu ergänzen (im Folgenden: 14a/I). Das adversative Verhältnis der Sachverhalte in 14a/I und 14d muss durch gegensätzliche Umstandsbestimmungen ausgedrückt sein: Zu dem adverbialen Ausdruck "immer wieder" 14d bildet das Temporaladverb "einmal" 14a/I den entsprechenden Gegensatz. In bezug auf das Modaladverb "eifrig" kann der Gegensatz allerdings bloß so ausgedrückt werden, dass das temporale Adverb "einmal" durch das restriktive (modale) Adverb "nur" näher bestimmt wird; um es anhand einer Paraphrasierung darzustellen:

> [14a/I] *Jehonadab, der Sohn Rechabs,* [14aR] der seinen Nachkommen *neben anderem auch* geboten hatte, [14aRI] keinen Wein zu trinken, *hat nur einmal geredet,* [14a/II] *seine* Worte *aber* sind *trotzdem* eingehalten worden, [14b] und sie haben *auch* bis zum heutigen Tag keinen (Wein) getrunken, [14c] da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten. [14d] Ich *hingegen* habe zu euch eifrig und immer wieder geredet, [14e] ihr aber habt trotzdem nicht auf mich gehört.

II. Interpretation B

Z. B. W.L. Holladay:

> [14a/1] The words of Jehonadab son of Rechab, [14aR] which he commanded his children, [14a/2] have been upheld, [14I-Per] not to drink wine (²⁴): [14b] they have not drunk (it) [to this day, [14c] for they have obeyed the commandment of their father;] [14d] but I have spoken to you early and constantly, [14e] and you have not obeyed me (²⁵).

Die Wörterverbindung, die in 14a das Subjekt [*patiens*] vertritt, wird durch ihre Determination auf den V. 6b (Interpretation A: V. 6b-7) bezogen. Das passivische Prädikat von 14a spielt auf den V. 8 an (Interpretation A: V. 8-11). V. 14a bezieht sich also inhaltlich nur auf einen kleinen Teil der Antwort der Rechabiter, nämlich auf die V. 6b und 8 (Interpretation A: V. 6b-11).

Der Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב, "die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs", 14a kann alle Gebote Jonadabs, mehrere seiner Gebote, ja sogar bloß ein einziges seiner Gebote bezeichnen. Für die Feststellung seiner Bedeutung ist ausschlaggebend, auf welches seiner Elemente sich der Relativsatz 14aR bezieht, und davon hängt die Interpretation der Infinitivkonstruktion ab.

Der Relativsatz 14aR tritt als Apposition zu dem Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב hinzu. Es wird also dieser Ausdruck um eine Information ergänzt. Doch wird seine Bedeutung durch diese Information nicht modifiziert, da der Relativsatz bloß darüber informiert, dass Jonadab seinen Nachkommen "die Worte" geboten hat, nicht aber darüber, um wie viele Worte es sich gehandelt hat. Erst die Infinitivkonstruktion, die auf den Relativsatz folgt, liefert die Information nach, dass der erwähnte Ausdruck ein einziges Gebot Jonadabs bezeichnet (²⁶).

(²⁴) Die Infinitivkonstruktion wird nach der Interpretation A von dem *verbum dicendi* 14aR regiert; daher: 14aRI. Nach der Interpretation B stellt sie, wie noch gezeigt werden wird, in einem engeren Sinn ein Attribut (s. Anm. 27) und in einem weiteren Sinn ein unvollständiges Permutativ dar; daher: 14I-Per.

(²⁵) HOLLADAY, *Jeremiah*, 245 (zu den eckigen Klammern s. unten Anm. 35). Die Satzbezeichnungen sind von mir zugefügt.

(²⁶) Das Substantiv דברי, "die Worte", 14a ist in manchen Übersetzungen, die der Interpretation B verpflichtet sind, im Singular formuliert, was auf der Basis dieser Interpretation korrekt ist (Auslegung nach dem Zusammenhang); z. B. R.P. CARROLL, *Jeremiah*. A Commentary (OTL; London 1986) 651. Manche Exegeten geben das Substantiv דברי, "die Worte", 14a und das Substantiv מצות, "das Gebot", 14c mit dem gleichen zielsprachlichen Wort wieder; z. B. CARROLL, *Jeremiah*, 651.

Da die Infinitivkonstruktion eine indirekte Rede vertritt und nicht vom Prädikat des Relativsatzes regiert wird, muss sie ein Attribut sein, und zwar sollte sie dem Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב attribuiert sein, da das Substantiv דברי, "die Worte", einem *verbum dicendi* entspricht ([27]). Doch kann sie diesem Ausdruck nicht beigefügt sein, da sie von ihm durch den Relativsatz getrennt ist. Es muss nämlich postuliert werden, dass die Infinitivkonstruktion *unmittelbar* auf den erwähnten Ausdruck folgt, und zwar deshalb, weil sich die Information des Relativsatzes auf den erwähnten Ausdruck *und* auf die Infinitivkonstruktion bezieht ([28]).

So muß daraus, dass die Infinitivkonstruktion *hinter* dem Relativsatz steht, gefolgert werden, dass sie zu dem kompletten Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב אשר־צוה את־בניו, "die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, die er seinen Nachkommen geboten hatte", als Apposition, genauer gesagt, als Permutativ ([29]) hinzutritt. Doch

([27]) Eine direkte Rede, aber auch eine indirekte Rede (Inhaltssatz, satzwertige Infinitivkonstruktion) kann zu einem Substantiv, das einem *verbum dicendi* usw. entspricht, als Attribut hinzutreten, vgl. *Duden*. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache (Duden 4; Mannheim – Wien – Zürich [4]1984) §§ 278, 1065, 1193. GK, JOÜON, *Grammar*, MEYER, *Grammatik*, MILLER, *Representation*, 123-129, RICHTER, *Grammatik*, II und III, DERS., *Untersuchungen* I, 10-26, und WALTKE – O'CONNOR, *Introduction*, äußern sich dazu, sofern ich nichts übersehen habe, nicht. Ist eine entsprechende Wörterverbindung in den Büchern der hebräischen Bibel nicht überliefert? RICHTER, *Grammatik*, II, 21-23, beschränkt das Attribut auf die Wortarten Adjektiv, Verbaladjektiv, Partizip und Demonstrativpronomen. Eine Infinitivkonstruktion, die einem Substantiv attribuiert ist, das einem *verbum dicendi* usw. entspricht, ist daher wahrscheinlich im Sinne der Richterschen Grammatik kein Attribut, sondern ein Adnominale; vgl. W. RICHTER, *Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben* II. GBH, ʿMQ, QṢR II (ATSAT 25; St. Ottilien 1986) 37, der die direkte Rede Ez 28,2-10, die auf die Wortereignisformel V. 1 folgt, als Adnominale zu dem Subjekt דבר יהוה, "das Wort JHWHs", V. 1 bestimmt — wohl deshalb, weil das Prädikat der Wortereignisformel nicht von einem *verbum dicendi*, sondern von היה (Kopula) gebildet ist. Richter bietet keine Definition des Terminus "Adnominale" (vgl. jedoch DERS., *Untersuchungen* I, 13, und ebd. Anm. 41). Zu einer Beschreibung des Terminus und zu einer Kritik an seiner etwas unscharfen Verwendung durch Richter s. GROSS, *Satzteilfolge*, 39-42. Ich gebrauche, um eine terminologische Konfusion in bezug auf Ausgangs- und Zielsprache zu vermeiden, nicht den Terminus "Adnominale", sondern den Terminus "Attribut".

([28]) Vgl. [3]*TOB*: "L'interdiction de boire du vin que Yonadav, fils de Rékav, a laissée à ses enfants a été respectée: ..." (Jer 35,14). In dieser Übersetzung folgt die satzwertige Infinitivkonstruktion als Attribut unmittelbar auf den Ausdruck "L'interdiction".

([29]) Das Permutativ, eine Abart der Apposition, verdeutlicht das

setzt der Text auch dieser Erklärung Schwierigkeiten entgegen; klappt doch die Infinitivkonstruktion hinter dem Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב אשר־צוה את־בניו spürbar nach. Liest man eine der Übersetzungen — z. B. die von W.L. Holladay —, so kann man sich auch tatsächlich des Eindrucks nicht erwehren, dass eine Information fehlt, die für ein glattes Verständnis erforderlich wäre. Die Abwesenheit der erforderlichen Information sorgt m.E. für eine unvereinbare Kohärenzstörung ([30]).

Auch dann, wenn die Infinitivkonstruktion als Permutativ dient, bleibt sie ein Attribut; d. h., dass sie einem Substantiv, das einem *verbum dicendi* entspricht, attribuiert sein muss. Damit wird auch deutlich, dass die Kohärenzstörung dadurch entsteht, dass der Infinitivkonstruktion das Beziehungswort fehlt, während die Kohärenzstörung selbst deutlich macht, dass das Beziehungswort nicht getilgt und nicht nach dem Kontext ersetzbar ist. Freilich kann ein Beziehungswort nach dem Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב ergänzt werden: הדברים, “die Worte”, und es kann eine Wörterverbindung erstellt werden, die aus einem Beziehungswort und einem Attribut besteht: הדברים לבלתי שתות־יין, “die Worte, keinen Wein zu trinken”. Diese Wörterverbindung tritt als Permutativ in Kontaktstellung ([31]) zu dem kompletten Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב אשר־צוה את־בניו hinzu ([32]). Freilich handelt es sich bei der Vervollständigung des Permutativs um eine Notlösung; denn die Abwesenheit des Beziehungswortes der Infinitivkonstruktion kann, wie erwähnt, nicht auf Tilgung zurückgeführt werden, und das Beziehungswort kann deshalb auch nicht nach dem Kontext ersetzt werden. Die Infinitivkonstruktion stellt wegen der Abwesenheit ihres Beziehungswortes gewissermaßen ein unvollständiges Permutativ dar.

Da V. 14a, wie in Abschnitt I (Interpretation A) gezeigt werden

---

Beziehungswort und schützt es so vor Missverständnissen (GK § 131k). Es kann in der Übersetzung durch das Adverb “nämlich” gekennzeichnet werden.

([30]) Man darf syntaktische Brüche nicht ignorieren — auch dann nicht, wenn man die erforderliche Information aus dem Kontext irgendwie ergänzen kann.

([31]) Vgl. RICHTER, *Grammatik*, II, 14, Anm. 38.

([32]) Um es anhand einer deutschsprachigen Übersetzung zu verdeutlichen:

> [14a] Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, [14aR] die er seinen Nachkommen geboten hatte, [Permutativ] *nämlich die Worte,* keinen Wein zu trinken, [14b] und sie haben bis zum heutigen Tag keinen (Wein) getrunken, [14c] da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten.

konnte, auch so ausgelegt werden kann, dass keine Kohärenzstörung vorhanden ist, empfiehlt es sich nicht, die Kohärenzstörung dadurch zu heilen, dass man die Infinitivkonstruktion hinter den Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב stellt ([33]) oder dass man vor der Infinitivkonstruktion das Substantiv הדברים zufügt ([34]).

Ergänzend ist noch festzuhalten: Die Verbformationen *qatal-x* 14a, *w=x-qatal* 14b und *x-qatal* 14c stehen in Leerlauffunktion für generelle vergangene Sachverhalte (perfektiver Aspekt) ([35]). Zwischen den Sachverhalten in 14a und 14b+14c — sie verlaufen gleichzeitig und sind letztlich identisch — besteht ein formal nicht ausgedrücktes Begründungsverhältnis ([36]). Die zwei Sachverhaltsreihen 14a-c und 14d-e stehen in einem ausschließlich adversativen Verhältnis zueinander ([37]).

([33]) Vgl. Anm. 28.

([34]) Als Vergleichsstelle habe ich nur Jos 22,5 gefunden; z. B. deutet V. Fritz, *Das Buch Josua* (HAT I/7; Tübingen 1994) 218, die Infinitivkonstruktionsreihe V. 5aβ-b als unvollständiges Permutativ. Doch ist es wahrscheinlicher (vgl. oben Anm. 30), dass die Infinitivkonstruktionsreihe zu der Infinitivkonstruktion לעשׂות V. 5aα in einer modalen Verhältnisbeziehung steht; so z. B. R.G. Boling, *Joshua*. A New Translation with Notes and Commentary, Introduction by G.E. Wright (AB 6; Garden City 1982) 501.

([35]) Holladay, *Jeremiah*, 245, zeigt in seiner oben zitierten Übersetzung durch eckige Klammern an, dass 14b* und 14c in der LXX fehlen. Nach J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6; Cambridge, Mass. 1973) 51-52, dem sich Holladay, *Jeremiah*, 245, anschließt, wurde nach den V. 8, 10 und 16 erweitert. V. 14aLXX unterscheidet sich vom V. 14aMT wesentlich. Eine teilweise Angleichung des V. 14aMT an den V. 14aLXX lässt sich daher nicht rechtfertigen. Doch gehe ich auf das Verhältnis des V. 14aLXX zum V. 14aMT in diesem Aufsatz nicht ein. Zur strikten Trennung der Textstränge in der Untersuchung s. G. Vanoni, *Literarkritik und Grammatik*. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11–12 (ATSAT 21; St. Ottilien 1984) 21-23, 45, 269. Berücksichtigt man 14b* und 14c nicht, so könnten 14a und 14b* statt auf den V. 8 auf den V. 6 anspielen, also darauf, dass die Rechabiter das Ansinnen Jeremias, Wein zu trinken, abgelehnt haben. In diesem Fall bezeichneten die Verbformationen *qatal-x* 14a und *w=x-qatal* 14b* individuelle vergangene Sachverhalte. Doch finden sich bei Holladay, *Jeremiah*, 246-249, keine diesbezüglichen Überlegungen, so dass es nicht notwendig ist, diesen Gedanken weiterzuverfolgen.

([36]) Die Konjunktion ו 14b hat selbstverständlich keine kausale Bedeutung.

([37]) (1) Um es anhand einer Paraphrasierung darzustellen (vgl. Anm. 23):

> [14a/I] Jehonadab, der Sohn Rechabs, hat nur einmal geredet, [14a/II] die Worte *aber*, [14aR] die er seinen Nachkommen geboten hatte, [14I-Per] *nämlich* keinen Wein zu trinken, sind *trotzdem* eingehalten worden; [14b] und sie haben bis zum heutigen Tag keinen (Wein) getrunken, [14c] da sie dem Gebot

III. Interpretationen C, D und E[38]

1. *Interpretation C*

Z. B. The New American Bible (1970):

> [14a/1] The advice of Jonadab, Rechab's son, [14aR] by which he forbade his children [14aRI] to drink wine, [14a/2] has been followed: [14b] to this day they have not drunk it; [14c] they obeyed their father's command[39].

Die Kohärenzstörung, die zwischen 14a+14aR und der Infinitivkonstruktion zutage tritt, sofern man der Interpretation B folgt, ist in der zitierten Übersetzung nicht vorhanden. Der Grund dafür liegt

---

> ihres Ahnherrn gehorchten. [14d] Ich *hingegen* habe zu euch eifrig und immer wieder geredet, [14e] ihr *aber* habt *trotzdem* nicht auf mich gehört.

(2) Analysiert man nur den V. 14a, so ist auch eine andere Interpretation möglich: 14a spielt nicht auf den V. 8, sondern auf den V. 6 an, also darauf, dass die Rechabiter das Ansinnen Jeremias, Wein zu trinken, abgelehnt haben. *qatal-x* 14a bezeichnet dann einen einmaligen individuellen vergangenen Sachverhalt. Da die Sachverhalte in 14a (individueller vergangener Sachverhalt) und in 14b (genereller vergangener Sachverhalt) nicht identisch sind, wird der Sachverhalt in 14a um die Sachverhaltsreihe 14a+14b erweitert. In der Übersetzung lässt sich die Erweiterung durch das Modaladverb "überdies" kennzeichnen:

> [14a] Eingehalten worden sind die Worte, [14aR] die Jehonadab, der Sohn Rechabs, seinen Nachkommen geboten hatte, [14I-Per] *nämlich* keinen Wein zu trinken; [14b] und *überdies* haben sie bis zum heutigen Tag keinen (Wein) getrunken, [14c] da sie dem Gebot ihres Ahnherrn gehorchten.

Diese Interpretation wird freilich durch das adversative Verhältnis, das zwischen 14a-c und 14d-e besteht, ausgeschlossen, da der konzessive und der adversative Teil, 14a/I und 14a/II, aufeinander nicht abgestimmt werden können. Sollte nämlich der adversative Teil 14a/II einen *einmaligen* individuellen vergangenen Sachverhalt festhalten, so müsste in dem konzessiven Teil 14a/I statt des adverbialen Ausdrucks "nur einmal" die adverbiale Zeitangabe "vor langer Zeit" stehen. Diese Zeitangabe lässt sich aber in die Paraphrasierung des konzessiven Teils 14a/I nicht eintragen. Denn dies setzte eine entsprechend entgegengesetzte Zeitangabe — nämlich: "jetzt" — in dem konzessiven Satz 14d voraus.

(38) Die Interpretationen C, D und E verdanken ihre Existenz vermutlich der Interpretationsschwierigkeit, die die Infinitivkonstruktion bereitet, sofern man den V. 14a gemäß der Interpretation B auslegt. Nach den Interpretationen C, D und E weist V. 14a jedenfalls die Kohärenzstörung, die durch die Infinitivkonstruktion verursacht ist, nicht auf — allerdings nicht der V. 14a im masoretischen Text, sondern der in den zielsprachlichen Texten. Darin offenbart sich das Bestreben, den wohl stillschweigend als fehlerhaft eingestuften hebräischen Text in der jeweiligen Zielsprache fehlerfrei wiederzugeben.

(39) Die Satzbezeichnungen wurden von mir zugefügt.

darin, dass der Relativsatz 14aR als instrumentaler Relativsatz wiedergegeben ist. Deshalb regiert auch — anders als bei der Interpretation B, aber so wie bei der Interpretation A — das Prädikat des Relativsatzes die Infinitivkonstruktion. Die Interpretation C dürfte auf Übersetzungen des V. 14aVg basieren ([40]).

2. *Interpretation D*

Z. B. Einheitsübersetzung:

> [14a/1] Das Gebot Jonadabs, des Sohnes Rechabs, [14aR+14aRI] der seinen Söhnen das Weintrinken verboten hat, [14a/2] wird treu erfüllt; [14b] sie trinken keinen Wein bis zum heutigen Tag, [14c] weil sie dem Befehl ihres Ahnherrn gehorchen ([41]).

Die Interpretation D begegnet auch in mehreren Kommentarübersetzungen. Die Kommentatoren, die ihre Übersetzungen gemäß der Interpretation D formulieren, ersetzen den Plural דברי (*st cstr*), "die Worte", durch den Singular דבר (*st cstr*), "das Wort". Sie verweisen dafür auf den Singular ῥῆμα, "ein Wort", 14aLXX und erklären die Divergenz "Plural" (MT) – "Singular" (LXX) dadurch, dass die masoretische Lesart durch Dittographie (דברי יהונדב) entstanden sei ([42]). Die letztlich textkritisch motivierte Abänderung erlaubt es, das Subjekt in 14a im Singular zu formulieren *und* den Relativsatz 14aR auf den Namen Jonadabs in 14a zu beziehen ([43]). Die Infinitivkonstruktion wird

([40]) Auf den V. 14aVg und sein Verhältnis zum V. 14aMT werde ich in einem weiteren Aufsatz eingehen. Doch soll eine Übersetzung des V. 14aVg zitiert sein, um das oben Gemeinte zu verdeutlichen: "The words of Jonadab the son of Rechab, by which he commanded his sons not to drink wine, have prevailed: ..." (*The Holy Bible,* Translated from the Latin Vulgate ... [Douay Rheims Version, Revised by Bishop Richard Challoner A.D. 1749-1752] [Rockford, Ill. 1989] 856a).

([41]) [3]*EÜ*. Die Satzbezeichnungen wurden von mir zugefügt.

([42]) Z. B. P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia* (KAT 10; Leipzig [2]1928) 324. Freilich wird ignoriert, dass in V. 13b דברי, "meine [d. h. JHWHs] Worte", und in 14a דברי יהונדב בן־רכב, "die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs", steht. Allem Anschein nach sind die zwei Sätze durch den Gebrauch der Pluralform von דבר, "das Wort", aufeinander abgestimmt. Diese Abstimmung spricht sogar für die Interpretation A: Wie דברי V. 13b mehrere Worte JHWHs bezeichnet — diese Worte werden in V. 15 nachgetragen —, so bezeichnet דברי יהונדב בן־רכב 14a mehrere Worte Jonadabs, nämlich alle seine Gebote, die in den V. 6bβ-7 aufgezählt sind. Das pluralische Substantiv דברי bezeichnet nur in 14a die Gebote Jonadabs. Sonst ist das Substantiv מצוה, "das Gebot", gebraucht, und zwar im Singular in den V. 14aγ, 16a und 18a und im Plural in V. 18b.

([43]) Zur Textkritik vgl. oben Anm. 35.

(wie bei den Interpretationen A und C) vom Prädikat des Relativsatzes 14a regiert. Auch nach der Interpretation D ist die Kohärenzstörung, die nach der Interpretation B zwischen 14a+14aR und der Infinitivkonstruktion besteht, nicht vorhanden.

3. *Interpretation E*

Z. B. W. McKane:

> [14a/1(+14aR)] The words of Jonadab, son of Rechab, to his posterity [Attribut] not to drink wine [14a/2] have been kept; [14b] they have abstained [up to the present, [14c] for they have obeyed their forefather's rule] (44).

Die Kohärenzstörung zwischen 14a+14aRI und der Infinitivkonstruktion (Interpretation B) ist in dem zitierten englischsprachigen Text nicht vorhanden. Der Grund dafür liegt darin, dass der Relativsatz 14aR nicht wörtlich, sondern (zu) frei übersetzt ist; er ist nämlich durch das zielsprachliche Präpositionalgefüge "to his posterity" ersetzt. Das bedeutet: Im masoretischen Text tritt der Relativsatz 14aR zu dem Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב, "die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs", als Apposition hinzu; in der englischsprachigen Übersetzung aber tritt das Präpositionalgefüge "to his posterity" zu dem Ausdruck "The words of Jonadab, son of Rechab" als Attribut hinzu. Dies wirkt sich selbstverständlich auf die syntaktische Stellung der Infinitivkonstruktion aus: Diese tritt nach der Interpretation B als unvollständiges Permutativ zu dem Ausdruck דברי יהונדב בן־רכב אשר־צוה את־בניו, "die Worte Jehonadabs, des Sohnes Rechabs, die er seinen Nachkommen geboten hatte", hinzu. In der zitierten englischsprachigen Übersetzung aber tritt sie als Attribut zu dem Ausdruck "The words of Jonadab, son of Rechab, to his posterity" hinzu (Beziehungswort: "The words").

IV. Strukturale Beziehung zwischen den V. 14a und 18aβ-b

Die syntaktische Analyse erbrachte das Ergebnis, dass V. 14a gemäß der Interpretation A korrekt ausgelegt wird, da V. 14a, gemäß der Interpretation B ausgelegt, eine Kohärenzstörung aufweist. Das Ergebnis kann durch den Nachweis einer strukturalen Beziehung zwischen den V. 14a und 18aβ-b abgestützt werden.

(44) *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* (ICC; Edinburgh 1996) II, 885. Die Satzbezeichnungen wurden von mir zugefügt. McKane zeigt durch die eckigen Klammern an, dass der betreffende Versteil in der LXX fehlt; vgl. oben Anm. 35.

V. 14a: JHWH weist die Judäer und Jerusalemer zunächst darauf hin, dass die Rechabiter alle Gebote ihres Ahnherrn eingehalten haben (14a), um dann hervorzuheben, dass sie dessen Gebot, keinen Wein zu trinken, "bis zu diesem Tag" beachtet haben (14b+14c).

V. 18aβ-b: JHWH weist die Rechabiter zunächst darauf hin, dass sie das Gebot, keinen Wein zu trinken, eingehalten haben (18c [45]), um dann zu betonen, dass sie alle Gebote ihres Ahnherrn beachtet und so gehandelt haben, wie es ihnen geboten worden war (18d-f).

Die zwei Satzreihen 14a-c (Interpretation A) und 18c-f, die sich gleicherweise auf die V. 6b-11 beziehen, bilden unter dem inhaltlichen Aspekt eine chiastische Struktur (46):

A Einhaltung aller Gebote (14a)
  B Einhaltung des Gebots, keinen Wein zu trinken (14b-c)
  B' Einhaltung des Gebots, keinen Wein zu trinken (18c)
A' Einhaltung aller Gebote (18d-f)

Glasergasse 15/8 Herbert MIGSCH
A-1090 Wien

SUMMARY

Jer. 35,14a is interpreted in different ways. According to one interpretation (in the present study this will be labeled Interpretation A) Yahweh first indicates that the Rechabites have obeyed the commandments of their forefather, in order to point out further that they have also followed his precept not to drink wine 'up to this day'. According to the other interpretation (Interpretation B) Yahweh merely indicates that the Rechabites have observed the command of their forefather not to drink wine. If Interpretation B is followed, an inconsistency can be observed that makes it probable that v. 14a needs to be understood according to Interpretation A. There are three further interpretations (C, D and E) that are the further developments of Interpretation B — evidently for the purpose of eliminating the inconsistency.

(45) Bezeichnung der Sätze in V. 18 durch Kleinbuchstaben nach RICHTER, *Biblia Hebraica*, 268; Abweichung: "18f" (Vergleichssatz) statt "18eR" (Richter: Relativsatz); zu ככל אשר als Vergleichssatzkonjunktion ("ganz wie") s. E. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen* (Stuttgart – Berlin – Köln 1994) II, 19-20, 133-134. Die Verbformationen *x-qatal* 18c und *wayyiqtol* 18d und 18e stehen für generelle vergangene Sachverhalte.

(46) Dies überrascht nicht; denn die zwei Worte JHWHs V. 13-17 und V. 18-19 bilden genaugenommen ein einziges JHWH-Wort (H. MIGSCH, "Die vorbildlichen Rechabiter: zur Redestruktur von Jeremia XXXV", *VT* 47 [1997] 320-326).

ANIMADVERSIONES

The Obligation to Heal (Luke 13,10-17)

The cure of the bent woman (Luke 13,10-17) is placed noticeably close to the cure of the dropsical man (Luke 14,1-6) (1). Both cures take place on the Sabbath, and so become points of contention. Indeed, both stories, though relating cures, eventually focus heavily on the Sabbath circumstance (2). Both stories have Jesus refer to the treatment of animals on the Sabbath in defense of his acts and as a kind of *a minore ad majus* (3) argument on his behalf. Should these similarities suggest the conclusion that Luke is simply repeating himself (4), solely, let us say, so as to present one miracle on behalf of a woman, the other on behalf of a man (5)? But Luke is not inclined to needlessly duplicate stories (6); he has so often eliminated apparent duplicates found in his sources (7) and, when he has presented like stories, he does so because they

(1) Cf. J. NOLLAND, *Luke 9:21–18:34* (WBC 35B; Dallas 1993) 723, notes, when commenting on Luke 13, 10-17: 'As yet another instance of Luke's concern to balance men and women, the parallel incident in 14:1-6 will involve a man'.

(2) 'The evangelist has now woven this healing episode into the fabric of Jesus' extended discourse', D. TIEDE, *Luke* (ACNT; Minneapolis 1988) 249; the author had just commented, 'The context is still that of Jesus' teaching (v. 10) and the brief story (vv. 11-13) again prompts an instructive debate between Jesus and the ruler ... on the proper observance of the Sabbath (vv. 14-17)'.

(3) Of course, if one reads 'son' and not 'mule/sheep' at Luke 14,5, the argument is a pari, not *a minore ad majus*; Luke 13,16: 'an argument "a fortiori"', cf., A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke* (ICC; Edinburgh [5]1922) 343.

(4) 'It [13,10-17] has often been thought to be a secondary variant of the cure of the man with dropsy', J. FITZMYER, *Luke*. Introduction, translation, and notes (AB 28A; Garden City 1985) II, 1010; Fitzmyer continues, 'that suggestion raises more problems than it solves'.

(5) Cf. R. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts*. A Literary Interpretation (Philadelphia 1986) I, 135: 'Some healing stories also appear to form pairs'; this 'pairing' is cited as characteristic of Luke's desire to show equality between men and women; also, FITZMYER, *Luke*, II, 1012: 'It is characteristic of Luke that in this episode he makes a woman the object of Jesus' compassion on the Sabbath ... He will do the same for a man in 14:1-6'.

(6) Cf. C.H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SBL.MS 20; Missoula 1974) 52, where the author notes, among 11 parallels in the Gospel of Luke, that 13,10-17 is parallel to 14,1-6. To accentuate this parallelism, the author reduces the two stories to this one description: 'A woman (man) is healed on the Sabbath; Jesus says the Jews treat an ox and ass better than a person'. This description brings out the parallelism the author finds in these Lucan passages, but, unfortunately, obscures how different the stories are, particularly with regard to the terms δεῖ, ἔξεστιν.

(7) An example of this elimination is the removal of a second multiplication of loaves; this is especially true once it is obvious that Luke has no desire to repeat a Marcan miracle (Mark 8,1-10) on behalf of Gentiles. Luke will handle preparation of the Gentile mission in his own way.

teach different lessons (8). We can expect here then, where we find no sure sources (9), that Luke wants to teach two different points by means of the cure stories of the bent woman and the dropsical man.

1. *It Is Necessary; It Is licit*

There is a difference of expression in these two miracle stories which is very important for understanding the difference in meaning between them: in the first story, the remarks of the synagogue leader and Jesus turn on the verb δεῖ; in the second story, the remarks of Jesus to his table companions center on the verb ἔξεστιν. The difference between necessity (10) and licitness is the key to understanding the difference in these stories. It is these two verbs that lead into the interpretation of these two cure stories (11).

2. *The Synagogue Leader's Argument*

The synagogue leader sets the tone by stating that 'there are six days on which it is necessary to work (12); therefore, on (any of) these come and be healed, and not on the Sabbath'. The response of Jesus picks up on the term 'necessity'; this term becomes for him, as for the leader, the perspective from which one is to understand what Jesus did.

The synagogue leader speaks of the 'necessity to work'. He does not speak of the days on which one is allowed to work. Even though the phrase is 'it is necessary to work', one might tend to think of that phrase as 'it is licit to work', a dilution of meaning which, though possible, cannot be presumed; on

(8) A good example of this principle is the discussion, at Luke 11,1-13, regarding prayer and the discussion, at Luke 18,1-8, again regarding prayer; in these pericopi Luke has made clear that these two teachings about prayer belong to two different circumstances, that prayer should be considered from two very different perspectives. More of a challenge to the validity of this principle is to discover the difference in the two stories (Luke 6,6-11 and 14,1-6) which have much the same question at their center: 'Is it permitted on the Sabbath to do good or to do evil, to save a life or to destroy it?' (6,9), 'Is it permitted on the Sabbath to cure or not?' (14,3).

(9) Cf. K. BERGER, *Die Gesetzeauslegung Jesu* (Hamburg 1972) I, 500: '...aus vorlukanischer Quelle (Tochter Abrahams!) ist Lk 13,15'; cf. also J. KREMER, *Lukas-evangelium* (Würzburg 1988) 146. These opinions sugggest that, if the 'community' constructed this story, we cannot accuse Luke of 'simplifying' or 'distorting' what was, in Jesus' time, the actual teaching of many Jewish authorities about the Sabbath.

(10) 'The obligation was for the healing on the Sabbath', A. PLUMMER, *St. Luke* (Edinburgh 1922) 343.

(11) PLUMMER, *St. Luke*, 343 notes: 'Not only she may be loosed, but she ought to be. The obligation was *for* the healing on the Sabbath. It was a marked fulfilment of the programme of the ministry as announced in the synagogue at Nazareth (iv. 18)'. Plummer rightly stresses the element of 'necessity' in this Lucan story; my only further question concerns the origin of the obligation upon Jesus, and the answer of this essay is the charity that motivates all his actions, without prejudice to the obedience he felt to his calling (indicated by baptism, that anointing which he interpreted through Isaiah, Luke 4, 18-19).

(12) Similar in vocabulary to the expression of the leader, and almost formulaic among themselves, are the Septuagintal expressions: ἓξ ἡμέρας ἐργᾷ καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου (Exod 20,9); ἓξ ἡμέρας ποιήσεις ἔργα (Exod 31,15); ἓξ ἡμέρας ἐργᾷ (Deut 5,13). The fuller text of Exod 31,15 reads: 'Six days you shall do works, but on the seventh day, the Sabbath, you shall rest, [the Sabbath, the day] holy to the Lord'. Moreover, this same text warns that 'everyone, who will do work on the seventh day, will surely be made to die'.

the contrary, 'it is necessary' underlines the immediate proper sense of the verb used here.

The leader's principle (from which he will draw his conclusion) speaks of the necessity 'to work'. Clearly he is referring, while stating a principle, to work in general. But in reality he is thinking of only one 'work' here, that of healing. His argument is that it is necessary to heal on six days of the week, but not on the Sabbath. Again, I understand 'necessity' in its full sense, since there is no reason not to understand it this way.

The leader, then, concludes that the sick should come for cures, but not on the Sabbath. He is not opposed to the healing Jesus can do; in fact, his words suggest that he encourages people to come for healing.

Peculiarly, the leader does not address his words to Jesus (though obviously Jesus hears them and to them he reacts vigorously). I think this is so, because, while respecting the good done by the healer, he finds fault with those who move the healer to heal. It is they who need instruction, for it is they who provoke the situation of healing. The leader, then, is not opposed to healing; he favors it. But he cannot see the correctness of seeking (or performing) cures on the Sabbath; the proper understanding of the Sabbath precludes healing.

In all this, the leader does not deny, but affirms that Jesus is under a necessity to heal ([13]). Granted that this is a peculiar way to think of the motivation of Jesus' healings, but it is a correct way. Most of all, this understanding of the necessity that lays upon Jesus is far from a consideration of healing that centers on licitness ([14]). It is necessary to work, i.e., it is necessary to heal; just do not heal on the Sabbath. The Sabbath precludes work (healing) and thus limits the necessity Jesus' powers for good places upon him.

3. *Jesus' Argument* ([15])

Jesus' response to the teaching of the synagogue leader is immediate and severely critical. He calls the synagogue leader and those who think as he does 'hypocrites' ([16]). They are this, in Jesus' view, because they, in their

([13]) FITZMYER, *Luke*, II, 1011, notes: 'The irony in the episode is seen in that the opposition to Jesus' curing comes from a "leader of the synagogue" who himself uses the same impersonal vb. δεῖ (v. 14) to express the human obligation to work'. But one must appeal to irony if the sole meaning of ἔδει '(v. 16) alludes to the necessary realization of God's plan of salvation-history, working itself out in Jesus' ministry'. In this essay, I contend that the link between the two uses of the impersonal verb, δεῖ, ἔδει, is in the reason why one can speak of necessity to do good works, outside or on the Sabbath.

([14]) FITZMYER, *Luke*, II, 1012 comments, in explaining the *a minore ad majus* argument of vv. 15-16, 'If it is permitted to care for household animals on the Sabbath, it is also permitted to care for human infirmity [on the Sabbath]'. One must always remember, though, that 'it is permitted' is the term used only in the episode of the dropsical man; 'it is/was necessary' is the term in Chapter 13.

([15]) Throughout this essay I use 'Jesus' (cf., e.g., 13,12.14), but M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (EtB; Paris [8]1948) 383, is correct when he comments on the Lucan use of Κύριος (13,15): 'Le Seigneur, ainsi nommé à dessein...'

([16]) In all of Luke-Acts, Luke uses this derogatory appellation only 3 times: an imagined person who should learn to take the beam out of his eye (6,42); the crowds who cannot recognize the signs of the kingdom of God (12,56); those who, in concert with the

capacity to teach (and teach the truth), suggest holiness while presenting false doctrine, i.e., what is not the will of God.

To arrive at the proper understanding of God's will, Jesus offers an argument based on the experience of the synagogue leader (and those like him) with regard, not to humans, but to animals. It is customary that on every Sabbath owners know that they should lead their oxen and asses to water. Though the word 'necessary' does not appear in this affirmation about those who water animals on the Sabbath, it is clearly just beneath the surface. What is on the surface of the argument is the fact: people do 'work' on the Sabbath. Of course, this notice about a weekly and unquestioned practice is to be an argument *a minore ad majus*: if this is the case with lowly animals, what must be concluded in regard to human beings? But it has its own particular value for Jesus' stance in regard to the Sabbath. Animals are respected in the Jewish understanding of God's creation ([17]); their due, for whatever reason, is proper — they should be taken care of. Thus, while one can say that one takes care of an animal in order to assure its usefulness to its owner, one can also say that an animal, whatever its usefulness to its owner, deserves proper care. One cannot argue that respect for the Sabbath precludes respect for one's animals; the weekly practice of the righteous argues against that.

Important here is the difference between the case Jesus presents here and that he will present when defending his cure of the dropsical man. In the case of the dropsical man, the note struck is that of threat to life: an animal has fallen into a pit. This is not the weekly occurrence that Jesus speaks of when addressing the teaching of the synagogue leader; here there is a once-in-a-lifetime experience. The question here is about the liceity of saving this animal from the pit: does the Sabbath preclude this saving, which is clearly a work? In the argument regarding the cure of the bent woman Jesus deals with the everyday rhythm of work. It is not a question of what is allowed done in emergency ([18]), but what necessity does respectful care for creatures impose on a person every day, and on the Sabbath day, especially on the person who has the power to 'work' for the care of those in need.

---

synagogue leader, criticize the cure of the bent woman because it happens on the Sabbath. Luke recognizes the leaven which describes the ὑπόκρισις of the Pharisees (12,1). He also speaks once (20,20) of those who 'pretend' (ὑποκρινομένους) to be δικαίους. On balance, though the term is hardly flattering, Luke is much less inclined in the Gospel (and not at all so in Acts) to describe people as hypocrites; Matthew is another story.

([17]) Psalm 104 (LXX: Ps 105) lists various ways God cares for the animals in his creation: vv. 11.12.14.17.18.20-21.27-28; this recalls God's daily care of animals. Also Psalm 147,9 recalls the Lord 'who gives food to the cattle, and to the young ravens when they cry to Him'. Jesus recalls what must be a traditional way of thinking: 'Consider the ravens; they do not sow, they do not reap, they have neither cellar nor barn — yet God feeds them' (Luke 12,24). St. Paul recalls (1 Cor 9,8) what is written in Deuteronomy 25,4: 'You shall not muzzle the ox while it treads out grain'; Paul does ask, in the next breath: 'Is God concerned here [at Deut 25,4] for oxen?'; he speaks of the text in this way, not to deny the oxen what Deuteronomy says belongs to them, but to show that the sense of the text of Deuteronomy regarding rights should apply, by God's will, to human beings, too. In regard to Paul's teaching in this matter, cf. 1 Tim 5,17-18.

([18]) Cf. TANNEHILL, *Luke-Acts*, I, 65: 'Since the woman was held in Satan's bondage, the relevant analogy is the loosing of a tied animal, not raising one that has fallen into a well'.

When Jesus moves from the *minor* argument to the *major* argument, he brings up and makes central the verb the synagogue leader introduced: δεῖ ([19]). Jesus speaks about the necessity that this daughter of Abraham be set free from the bonds of Satan on the Sabbath. From the words Jesus uses, one is encouraged to think of that meaning of the Sabbath that celebrates the freedom of Abraham's children from Egypt, symbolically the land of slavery, darkness, false gods, and so of Satan. It seems certain from his vocabulary that Jesus wants the synagogue leader to think ([20]) in terms of this sense of the Sabbath when he sees Jesus cure (set free) on the Sabbath.

Yet, this potent imagery does not explain the 'necessity' of this woman's cure. Rather, this imagery falls under the category of 'what is befitting'. Since Jesus cured on all days of the week, one is reluctant to divide his motivation, i.e., to say that on the Sabbath he cured because of the meaning of the Sabbath, but on the other days he must have had some other reason for curing ([21]). I think that there is further reason to heal on the Sabbath, a certain fittingness that one can call upon to justify curing; the motivation of Jesus, the explanation of the necessity upon him (recognized by the synagogue leader) lies elsewhere than in the Sabbath imagery of freedom of a daughter of Abraham from Satan.

One might think of the use of δεῖ in the Gospel of Luke and in the Acts of the Apostles, in the hope of understanding the sense of the word in Jesus' argument here. The general opinion about Luke's use of this verb points to the necessity that characterizes the offer of salvation, to Israel, to the Gentiles: salvation must be preached to all. Jesus is under this obligation, and so everything he does is presumably an actualization of the necessity to do the will of God, to offer salvation to each and all ([22]). While certainly this divine necessity characterizes Luke-Acts, one wonders if it satisfactorily explains 'necessity' in Luke 13,14.16.

([19]) In this essay I have made much of the axis δεῖ (synagogue leader), ἔδει (Jesus). Cf. J. ROLOFF, *Das Kerygma und das irdische Jesus*. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien (Göttingen 1970) 67-68, who, after emphasizing the importance of Lucan redaction of the healing story, points to the 'Stichwortassoziation' of the verb λύειν (vv. 15.16) as key to the understanding of Luke 13,10-17.

([20]) To make a person think is one of the many ploys which characterize the teaching method of Jesus or his manner of responding in controversies. He spurs this thinking provocatively by asking a question, rather than simply stating a principle or giving his answer. Such examples of this style in the Gospel are: 2,46; 5,23.34; 6,3-4.9.32.33.34.39.41.42; 7,24.25.26.31.44; 9,18.20; 10,26.36; 11,5.11.12.18.19.40; 12,6.14.25.26.51.56.57; 13,2.4.15.16.18.20; 14,3.27.31.34; 15,4.8; 16,11.12.13; 17,7-8.17-18; 18,7.8.19; 20,4.15.17.24.41.44; 22.27.35.46.48.52; 23,31; 24,17.19.26.38.41

([21]) Some suggestions are: A. STÖGER, *Das Evangelium nach Lukas* (GSL.NT 3; Düsseldorf [3]1967 [[1]1963]) I, 33: 'Die Ruhe des Sabbats bedeutet für Jesus die Offenbarung des göttlichen Wohlwollen für seine Geschöpfe, Friede und Heil'; Kremer, *Lukasevangelium*, 146: 'Die anschauliche Geschichte zeigt dem Leser ... seine (i.e., Jesus') ihr (i.e., the woman) in Einklang mit dem ursprünglichem Sinn der Tora gewöhnte Hilfe'; Lagrange, *Luc*, 399: 'Le sabbat doit céder à une loi plus haute'; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3; Berlin 1966) 280: 'Der Sabbat ist die Vollendung des Schöpfungswerkes und als solcher von Gott geheiligt; darum ist er der rechte Tag für die Heilung Jesu, die dem Menchen zur Heilsvollendung hilft'.

([22]) I note again that this is the view of FITZMYER, *Luke*, II, 1011.

4. *Reflections on the Arguments*

It was the synagogue leader who introduced the phrase 'it is necessary', and certainly he did it without reference to the Lucan divine necessity behind the offer of salvation to all peoples. The synagogue leader seems to recognize the necessity that lays upon Jesus, the necessity to use his powers for the good of others. Jesus picks up this phrase 'it is necessary'. Reminding his addressees of their weekly (indeed daily) practice of caring for the well-being of animals, he suggests that there is a necessity that they do that, a necessity they would and should readily admit. So too, on the human level, there is a necessity that people be taken care of ([23]). The motivation for this can only be, in the last analysis, love of neighbor, the command which governs actions towards one's neighbor, a command for which Jesus has only praise (Luke 10,27). I say 'in the last analysis' because the will of God regarding one's neighbor is, in Jesus' mind, absolutely the foundation of all relationships ([24]), and a law which applies to him as to any other Jew.

The peculiarity of this law, this necessity, for Jesus is shaped by the ways in which he can be neighbor to all people. His abilities, his powers, are especially those of teaching and healing. His word is powerful, whether in the teaching which makes clear the kingdom of God, or in mastering those elements which threaten salvation. What is emphasized in Luke 13, 14.16 is that it is the peculiar necessity of healing which lays upon Jesus. He 'must' heal, out of love of neighbor. This is his obligation.

Once again, one must recall that this pericope is distinguished clearly from that of Luke 14,1-6, which is concerned with 'what is allowed on the Sabbath' ([25]). Jesus is not only allowed to work in an emergency on the Sabbath; he is obliged by charity to work on behalf of all whom he encounters. This means that, whereas the case of the dropsical man is concerned with 'halakah' or a point of law (what is permitted?) ([26]), the case of the bent woman reveals the necessity of love that governs Jesus' life, his relationship with all persons he meets.

([23]) J.D.M. DERRETT, *Studies in the New Testament* (Leiden 1989) V, 138-140; the author, in regard to 13,10-17 and 14,1-6, notes that 'Jesus is attending the sick. Several psalms must meet this occasion. [...] We are not the first to find Psalm 23 behind our passages'. Derrett may be correct in this claim, but what is interesting in his calling upon Psalm 23 is the evident love of pastor for the sheep, similar to Jesus' love for the sheep, for whom, as the Gospels often testify, he was willing to give even his life.

([24]) Cf. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, 292: 'Helfende Güte ... ist oberstes Gebot'.

([25]) DERRETT, *Studies in the New Testament*, V, 142, n. 24, says: 'The healer's "work" is prohibited by Exodus 20,9 and Deuteronomy 5,13. The Mishnah offers several exceptions, whereby the laws of the Sabbath are only *suspended* (Mishnah, Yom. VIII. 6., Bab. Talm., Yom. 84b). "All doubt about lives pushes the Sabbath aside". I. JAKOBOVITS, *Jewish Medical Ethics* (New York, 1959), pp. 73-81'.

([26]) E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke* (NBC; Grand Rapids [2]1974), 193, is one among a number of exegetes who call attention to the Qumran teaching, 'For a member of the Qumran sect, "even if a beast drop its young into a cistern or a pit, he is not to lift it out on the Sabbath" (CD 11:16f. = 13:22 ff. in *CAP* II, 827)'. Cf. further, FITZMYER, *Luke*, II, 1013 regarding v. 15, and FITZMYER, *Luke*, II, 1040 regarding Qumran teachings and Luke 14,1-6. Deuteronomy 22,4 and Exodus 23,5 are authoritative texts with regard to general help for a neighbor's suffering animals; how these texts are to be applied in the circumstance of the Sabbath is not clear from these texts alone and remained debated.

At stake, then, in this story of the bent woman is the relationship between the respect owed to God on the Sabbath and the respect owed to human beings. The lowly argument regarding treatment of animals is the stepping stone to making clear that charity on the Sabbath does not hinder proper worship of God on the Sabbath; the broad practice of the pious admits this in certain situations (27) and so should all the more admit it in all situations.

The point of this essay, however, is not so much the argument about what justifies use of miraculous healing powers on the Sabbath, but the question about the motivation of Jesus' healing when that is governed by the phrase 'it is necessary'. Ultimately, the explanation of this acknowledged necessity is the obligation upon Jesus to love others (28), and his gifts are put to use in accordance with that love (29).

5. Luke 13,10-17 and Luke 13,1-9

The above explanation as to the significance of δεῖ, ἔδει (Luke 13,14.16) and as to why Jesus cured the bent woman is strengthened by the verses that precede the story of the bent woman (30); in other words, the story of the bent woman 'fits' into Luke's concern at this point, the concern to teach repentance (31).

Luke 13,1-5 (32) are an account of Jesus' response to tragedies that have recently occurred in Jerusalem, tragedies which were popularly understood

---

(27) Cf. S. WESTERHOLM, *Jesus and Scribal Authority* (Lund 1978) 101 makes the distinction: 'in Lk. 14:5, Jesus does not ask whether it is lawful to draw up a son (or ass?) or ox who had fallen into a well, but how, in practice, his hearers ... would behave'; he concludes, '...the argument is clear: behaviour in certain cases is, commonly and rightly, not determined by reference to casuistic law, but by a perception of need and feelings of compassion'.

(28) Cf. WESTERHOLM, *Jesus*, 102: 'In Lk 13:15f, the common practice of untying an ox or donkey and taking it out for water forms the basis of an argument that ... leaves the bounds of legal discussion and becomes an appeal for compassion'. Cf. ROLOFF, *Kerygma*, 67, who notes: '... so spricht auch alles gegen die Annahme, dass Lk. 13,15 ein echtes Jesuslogion sein könnte. Denn einmal hat es nur geringen sachlichen Anhalt an der jüdischen Sabbatpraxis zur Zeit Jesu. Aus der rabbinischen [!] Diskussion geht nämlich hervor, dass das Tränken des Viehs am Sabbat keinesfalls so selbstverständlich in der Weise erfolgt, wie das hier vorausgesetzt ist'. Cf. his n. 58, appended to the above citation.

(29) I do not mean to belabor the point, but my point of view here is crucial. To find in the Father's will for salvation the motivation for Jesus' healing, Sabbath or not, is reasonable, but it does not explain the entire motive at all of the human person who often unilaterally offers, from his compassion, his healing powers. Further, it is realistic to look for and encouraging to find in Jesus a motivation for good which he hopes to find, or at least instill, in others.

(30) A different view of the relationship of 13,1-9 and 13,10-17 is offered by TALBERT, *Literary Patterns*, 55, where the author notes that 12:49–13,9 and 13:25–15 are parallel elements of the Gospel. One reason (of four) for this parallelism is that they both contain the theme of 'repentance' (ibid., 55). The author's concern is to identify parallelisms in Luke, but the aftermath of this process of identification is to separate 13,1-9 from 13,10-17; this separation is what this present essay seeks to deny.

(31) 'Coming on the heels of the parable of the barren fig tree, the episode has given rise to considerable discussion as to its place and meaning', FITZMYER, *Luke*, II, 1010.

(32) NOLLAND, *Luke*, 722 notes that at Lk 13,10 'A new major section begins'. While emphasizing the relationship between the two cures on the Sabbath, this division effectively denies the relationship between the cure of the dropsical man and those 9 verses which precede it.

to have been punishments for sins. The words of Jesus end with the solemn declaration/warning: 'I say to you, if you do not repent, all of you will perish in like manner' (v. 5). The identification of the sins of others should not obscure the need that all repent.

To this strong teaching about the need for repentance, Jesus adds a parable. While a tree deserves to be cut down for its lack of fruitfulness, one can imagine the petition that, under further intense care, the tree be allowed one further opportunity to produce fruit. This parable is said in the light of the demand of Jesus that all repent or perish. In the light of the parable, one understands that the presence of Jesus is the presence of the vine-dresser; his appeals to repent, i.e., produce good fruit for God, are those efforts of the vine-dresser during the time of the owner's patience, a patience which, the parable suggests, does have an end.

It seems fitting, then, that Luke offer Jesus as a model of that activity which signals the essence of repentance ([33]). The great commandment, love of God, and the second like it, love of neighbor, is the revelation of what the truly repentant person embraces. An example of one who lives this love of neighbor is Jesus, as reflected in the remarks of the synagogue leader and of Jesus. One can admire the wonderful healing power of Jesus, but recognizes that, in calling its exercise a necessity, Jesus is presented as one who uses his power for the good of others. The story of the bent woman is not a story about what the Law allows or permits; it is a story about the need incumbent on a loving Jesus that he use his power for the good of others. That the exercise of this power is obligatory for him on the Sabbath, that its exercise does not lessen one's due worship of and attention to God on the Sabbath, this too is a lesson of the story of the bent woman. But, given the sequence of material, 13,1-5; 13,6-9; 13,10-17, one can appreciate the inclusion in a story about the Sabbath the revelation about the motivation of Jesus, that 'necessity' that comes from the Law for every Jew, to do what love of neighbor would demand. The cure of the bent woman illustrates not what work is allowed on the Sabbath, but what work should be done on the Sabbath — that one might love one's neighbor fully, as God commands.

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
I-00187 Italia

John J. KILGALLEN, S.J.

SUMMARY

Luke 13,10-17 is often considered to be a parallel to Luke 14,1-6; further, Luke 13,10-17 is often separated, in the structuring of Luke's Gospel, from Luke 13,1-9. In this essay, there is noted the crucial difference between the key words δεῖ (13,14.16) and ἔξεστιν (14,3) for the interpretations (and differences) between these two Sabbath cures. Also this essay notes the inherent unity of the cure of the bent woman with the call to repentance that precedes it.

([33]) TIEDE, *Luke*, 261, notes about the story of 14,1-6: 'it is a story of healing, but the force of the story is invested in the conflict'; again, a healing story is taken up into the great thematic of the Travel Narrative, the teaching of Jesus.

The 'Notorious' Felix, Procurator of Judaea, and His Many Wives (Acts 23–24)

There are several problems with the sentimental life of Felix, the procurator of Judaea who examined Paul at Kaisareia (Caesarea Maritima), and with his name (*gentilicium*). Particular difficulty is caused by the identification of two wives, both named Drusilla (1). Quite possibly the name of the first Drusilla is, in fact, the result of an error. If the historians are correct and she, by whatever name she was called, was in truth Felix' wife, she must have been the great-granddaughter of Kleopatra VII and Marcus Antonius (Mark Antony), not the daughter or granddaughter as sometimes said (2). In the new *Oxford Classical Dictionary* T. Rajak identifies Felix, an imperial freedman and the brother of Antonius Pallas, the financial secretary of the Emperor Claudius, as 'perhaps Claudius Felix' (rather than the other designation 'Antonius Felix') (3). She states, then, through an obvious slip, that one of Felix' three wives was the daughter of Antony and Cleopatra VII. The other, Drusilla, was a sister of M. Iulius Agrippa II (the King Agrippa of *Acts*). She also notes that the quarrel over control of Kaisareia between Jews and 'Greeks' led to Felix' recall ('date uncertain').

1. *The Gentilicium of Felix*

The *gentilicium* of Felix (Claudius or Antonius) has puzzled scholars. There are a number of possibilities. Possibly neither Josephus nor Tacitus is

(1) See N. KOKKINOS, "A Fresh Look at the *gentilicium* of Felix Procurator of Judaea", *Latomus* 49 (1990) 126-141, esp. 126, n. 2). Kokkinos does not cite F.F. BRUCE, "The Full Name of the Procurator Felix," *JSNT* 1 (1978) 33-36 (repr. in *New Testament Text and Language* [eds. C.A. EVANS – S.E. PORTER] [Sheffield 1978] 256-258), nor the judicious article of C. HEMER, "The Name of Felix Again", *JSNT* 31 (1987) 45-49 (repr. in *New Testament Text and Language* [eds. C.A. EVANS – S.E. PORTER] [Sheffield 1978] 259-262). G. RINALDI, "Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di At 24", *RivBib* 39 (1992) 423-466, sceptical about the name "Claudius" and very negative about Felix' procuratorship, does not cite Kokkinos.

(2) E.g. T. RAJAK, "Felix", *Oxford Classical Dictionary* (eds. S. HORNBLOWER – A. SPAWFORTH) (Oxford 31996) 592.

(3) KOKKINOS, "The *gentilicium* of Felix", 128-136, argues very strongly for 'T. Claudius Felix', rather than 'T. Antonius Felix', especially because of the recent discovery of an inscription from Israel. See M. AVI-YONAH, "The Epitaph of T. Mucius Clemens", *IEJ* (16) (1966) 260 (cited by KOKKINOS, "The *gentilicium* of Felix", 127, n. 10). The mss. of *Antiquities* have: 'He now sent Claudius Felix'. But the epitome gives: 'Claudius now sent Felix'. See *Josephus. With an English Translation by Louis H. Feldman. X: Jewish Antiquities, Book 20* (LCL 456; Cambridge Mass. 1981) 73, n. e. Feldman refers to the inscription, *CIL* V, 34, giving the name of a person as Antonius Felix, and notes that Tacitus (*Histories* 5.9) calls him Antonius Felix. The inscription belongs to a *pronepos* (greatgrandson, apparently) of a Felix, suggesting — if this is our Felix — that he was remembered as a person of distinction. However, it is difficult to prove the person was our Felix. One of Kokkinos' major pieces of evidence ("The *gentilicium* of Felix", 139) is a papyrus, dated to 55 A.D., mentioning a Tiberius Claudius Felix in charge of an imperial estate belonging to Nero at Herakleia in the Arsinoite nome. Felix' brother, Pallas, possessed numerous estates in Egypt.

in error, because they could choose between two possible *gentilicia* for Felix. There is no definitive answer, but from the Late Republic on, accumulation of names was not uncommon. It was sometimes possible to use one or the other, but often there is a reason. The Emperor Tiberius is designated by the *gentilicium* Claudius or Iulius. However, Tiberius used 'Claudius' until his adoption in 4 A.D., after which he used 'Iulius'. Especially when presenting himself as husband of at least one 'queen', Felix might have been squeamish about reminding himself and everyone else that he had been a slave and was, or had been, only a freedman. However, Felix was a common name for slaves, and he does not seem reluctant to have used it.

Epigraphic evidence adduced one way or the other for his *gentilicium* is not decisive, since it cannot be linked specifically to the procurator of Judaea. Felix was an especially common name. Since the *gentilicium* Claudius was more widespread in the age of Nero and afterwards, Tacitus' designation for Felix as 'Antonius' would be a *lectio difficilior*, less banal, and, thus, preferable. But Tacitus could be careless about unimportant matters, or even malicious.

2. *Felix' Wives*

There is a problem with another statement in Rajak's *OCD* entry. In the *Prosopographia Imperii Romani*, we learn that Drusilla was the granddaughter, not daughter (an obvious slip of Rajak) of Kleopatra VII and (M.) Antonius (the Triumvir)(4). The authors also tell us that this Drusilla 'perhaps' was the daughter of Kleopatra Selene and Iuba (Juba), King of Mauretania, and that she became the wife of Antonius Felix (citing Suetonius, *Claudius* 28 and Tacitus, *Histories* 5.9). Moreover, the authors regard the name Drusilla as suspicious, since the other wife of Felix, who was Jewish and the sister of Agrippa, was also called Drusilla.

Some of the assertions run into chronological problems. The date of Kleopatra Selene's birth (at Kyrene [Cyrene]) would have to be at least before 34 B.C. She was given in marriage by Augustus to Iuba around 20 B.C. Drusilla', the wife of Felix, if she were the daughter of Kleopatra Selene, would have been born around 19-9 B.C., or slightly later (her mother died before 5 B.C.). Presumably she would have been 70-80 years old at the time of Paul's 'trial' in Kaisareia (60 A.D.), and 50 or 60 years old at the time of her marriage to Felix 20 years before.

But Felix might have married a granddaughter. A granddaughter of Kleopatra Selene would have been born around 1-20 A.D., making her about 40 to 60 years old at the time of Paul's hearing at Kaisareia. She would have been about 20-40 years old when married, if the marriage had occurred 20 years before. If Felix' wife really were a descendant of Kleopatra and Marcus Antonius, and accordingly of Kleopatra Selene or someone of the same age, she would presumably be the great-granddaughter of Kleopatra VII and Marcus Antonius, and 'perhaps' the granddaughter of Kleopatra Selene and Iuba of Mauretania. The word *neptis*

(4) *Prosopographia imperii romani* (eds. E. GROAG – A. STEIN) (Berlin [2]1943) III, 63 (no. 196).

(granddaughter) used by Tacitus can apply to either a granddaughter or great-granddaughter, though strictly speaking the word for granddaughter is *proneptis* (5).

Felix evidently liked noble blood and well-connected ladies, but he was not necessarily eccentric (to marry an over-age wife) nor depraved. According to Suetonius, *Claudius* 28, he was 'the husband of three queens'. Depending upon the force one wants to give to 'desire' (ἐπιθυμία), Felix 'lusted after' Agrippa's sister or 'conceived a passion for her' — as Feldman's Josephus would have it — or perhaps just 'fell in love with her' (λαμβάνει τῆς γυναικὸς ἐπιθυμίαν, *Ant.* 20.141)(6). Tacitus, who is undoubtedly prejudiced against the imperial freedman, paints him as a real monster: 'practicing every kind of cruelty and lust, he wielded monarchial right with all the mentality of a slave' (*per omnem saeuitiam ac libidinem ius regium seruili ingenio exercuit, Histories* 5.9)(7). Do we have here an echo of Josephus' '*epithumia*'?

Felix' relation to his other wife, Drusilla, the sister of Agrippa, also raises questions. She had been promised to Epiphanes, son of King Antiochos IV of Kommagene (Commagene), but when the king changed his mind, Agrippa gave her instead to Azizos, King of Emesa. 'Evidently in 54', according to Kokkinos, Drusilla was 'seduced by the notorious [Ti.] Claudius Felix, and like a typical Herodean lady defiling Jewish law she parted from a living husband to marry the procurator of Judaea'. Between October of 54 and October of 55 Azizos died (8). The short time between his death and Drusilla's new marriage suggests that she may have been slandered, that she actually remarried after Azizos had died. As we have seen, too, Josephus' language (*Ant.* 20.141-142) about Felix' lust for Drusilla could be more neutral than Kokkinos' description of it. Josephus offers as a reason for Felix' reaction that she 'surpassed all other women in beauty'. At any rate, Felix then asked the help of a Cypriot Jew, Atomos. Pretending to be a *magos*, Atomos persuaded Drusilla to leave her husband and marry Felix, who promised to make her 'very happy' (μακάριαν) if she did not reject him. She then married Felix. She was unhappy and wanted to escape the envy of her sister, Berenike, who maltreated her greatly 'because of her beauty' (9).

(5) See *Oxford Latin Dictionary* (ed. P.G.W. GLARE) (Oxford 1976) 1170, s.v. *neptis* (b.): 'a female descendant' (Juvenal 6.265).

(6) *Josephus*, X, 77.

(7) See W. ECK, "*Ordo equitum romanorum, ordo libertorum.* Freigelassene und ihre Nachkommen im römischen Ritterstand", *L'ordre équestre.* Histoire d'une aristocratie (IIe–IIIe siècle ap. J.-C.) (eds. S. DEMOUGIN et al.) (Rome 1999) 24. Eck notes Tacitus' bitter social prejudice. Thus, the statement, *Hist.* 2.57, that Felix was a *libertus* (freedman) has to be taken with a grain of salt. Eck thinks Claudius might have given him *ingenuitas* (full Roman rights). Eck, who gives Felix' name as '? M. Antonius Felix', looks upon Kokkinos' reconstruction of the name as doubtful. According to Eck, granting that Felix had received *ingenuitas*, we still would not know whether this was before or during his procuratorship.

(8) Josephus, *Ant.* 19.354-355; N. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty* (JSPE.S 30; Sheffield 1998) 321.

(9) The text, translated in English as 'maltreated greatly because of her beauty', is corrupt and has been heavily reconstructed. Berenike was sixteen when married to Herod, the ruler of Chalkis.

By Felix, Drusilla had a son, ('Tiberius Claudius', according to Kokkinos) Agrippa III, who along with his wife disappeared in 79 A.D. during the eruption of Vesuvius (Josephus, *Ant.* 20.143-144). Kokkinos conjectures that Agrippa III owned a villa in Campania, possibly at Pompeii, and was around 25 years old when he died([10]). If we take this age as reasonable, his mother, Drusilla, would have married Felix sometime around 54 A.D. She was supposedly 14 years old when Felix assumed office in 52 (based on Josephus, *Ant.* 19.354) (She was six years old when her father, Agrippa I, died.)

But this leaves us with another problem, the supposed notoriety of Felix. For some reason, many modern scholars feel compelled to introduce Felix as 'notorious' and Tiberius Alexander as 'the renegade Jew'. In fact both probably belong to one of the Roman strategies in dealing with Judaea in the difficult times before the Jewish Revolt of 70. On occasion, it seems, the Romans entrusted command to persons with expertise in Jewish affairs or with good Jewish connections. Recently Emilio Gabba, though introducing Tiberius Alexander as 'the renegade Jew' (but without calling Felix 'notorious') actually treats the former quite well([11]). As for Felix, the Imperial court seems to have regarded him as effective or competent. He remained in his post as *procurator* quite some time, outlasting his brother Pallas, who had been Claudius' financial secretary (*a rationibus*) before moving into the government of Nero. Moreover, before becoming procurator, Felix may have been active in Judaea in some sort of commanding position (Tacitus, *Annals* 12.54, in contrast to Josephus). Judging by *Acts*, Felix was procurator from 52 A.D. to around 60, a period of almost eight years. His successors did much worse: Porcius Festus 60-62; Lucceius (?) Albinus 62-64; Gessius Florus 64-66 (followed by the Revolt).

It can hardly be certain, as Rajak implies, that Felix was recalled because of the riots at Kaisareia. He had already been in office a long time. His role in suppressing the riot, as reported in Josephus, *Ant.* 20.173-178, could be interpreted as either pro- or anti-Jewish. According to Josephus, 20.182, the Jewish community at Kaisareia brought charges against him before Nero, but he escaped because of Nero's esteem for his brother Pallas. But Pallas' peak was in 52 A.D. under Claudius (Suetonius, *Claudius* 28), and only a little later, in 62, Nero ordered his death([12]). Nero might have considered Felix too sympathetic or well connected to Jews, to be above suspicion of partiality. Could it have been because of growing anti-Jewish sentiment in Rome? However, Josephus at this point treats Felix as committing crimes against the Jews. He also mentions a Jewish delegation from Kaisareia, which after Felix' recall, brought charges against him before Nero([13]).

([10]) Kokkinos, "The *gentilicium* of Felix", 138 (Josephus, *Ant.* 20.144; Zonaras, *Chronicles* 6.15).

([11]) E. Gabba, "The Social, Economic and Political History of Palestine 63 BCE–CE 70", *The Cambridge History of Judaism.* III: The Early Roman Period (eds. W. Horbury – W.D. Davies – J. Sturdy) (Cambridge 1999) 143.

([12]) See *Josephus* X, 75.

([13]) However, this refers to excesses of anti-Jewish activity, which Josephus says Felix, at the pleading of the Jewish leaders, then reined in (*Ant.* 20.178).

In the 'Banquet of Trimalchio' of Petronius' *Satyrica*, the hero, who like Felix began as a slave, boasts of once being a frog but now, a king: *Sic amicus uester, qui fuit rana, nunc est rex* (77). Felix had more right to call himself *rex*, married as he was to a queen. In any case his remarkable rise from slave to high society, if not to sovereignty but at least to *trium reginarum maritus*, denotes a man of surprising capabilities. Tacitus might damn him, but to many of his contempories he must have been the hero of a success story.

3. *Appendix on the Bir el-Malik Inscription for Titus Mucius Clemens* ([14])

In support of the 'high probability' that Felix' name was Tiberius Claudius Felix, Kokkinos adduces this inscription from Israel. Without enough comparative material, one cannot reconstruct the text with any certainty. Moreover, an important part of the inscription is missing. Kokkinos has restored it as follows:

[Τί]τωι Μουκίωι Μάρκου υἱῶι [*tribu*?]
[Κλ]ήμεντι ἐπάρχωι στ[ρατεύματος πεζικοῦ?]
βασιλέως μεγάλου Ἀγρίπ[πα βοηθῶι]
Τιβερίου Ἀλεξάνδρου ἐπάρ[χου Ἰουδαίας]
ἐπάρχωι σπείρης πρώτ[ης Ηρω?]
διανῆς ἱππικῆς *vac.* β[οηθῶι]
Τιβερίου Κλαυδίο[υ Φήλικος]
ἐπιτρόπου Σε[βαστοῦ Ἰουδαίας]
Σιμωνίδης καὶ Τ[......]
υἱοὶ τῶ(ι) ἑαυτῶν [πατρὶ καὶ εὐεργέτηι?]
χα[ῖρε]

The Latin equivalent for the positions held in lines 2-4 would be the following:

praefectus exercitus (= cohortis) peditatae regis magni Agrippae;
adiutor Tiberii Alexandri praefecti (prouinciae) Iudaeae;
praefectus cohortis primae Herodianae equitatae;
adiutor Tiberii Claudii Felicis procuratoris Augusti Iudaeae ([15]).

The inscription would read somewhat as follows (making allowances for the missing letters in Greek):

To Titus Mucius, [son of] Marcus [*tribu*?],
Clemens, prefect of the infantry cohort
of King Agrippa the Great, [military *adiutor* of]
Tiberius Alexander, the [prefect of (the province of) Judaea],
prefect of the first cohort of [Hero-]
dian cavalry, [military *adiutor*]

([14]) The inscription was first published by Avi-Yonah in 1966 (see n. 3 above), then modified in *L'année épigraphique* (année 1967) (eds. J. Gagé et al.) (Paris 1969) no. 525 ("Bir el Malik..."), and by Kokkinos, "The *gentilicium* of Felix", 128, n. 18, who attributes *AE* no. 525 to H.-G. Pflaum.

([15]) *L'année épigraphique*, no. 525 (vs. Avi-Yonah), rightly interpreted the *cursus* as ascendant, not descendent.

of Tiberius Claudius [Felix],
procurator — of the Au[gustus (i.e. the Emperor) — in Judaea].
[S]imonides and T[...]
Sons, for their [father and benefactor?]
Fa[rewell] ([16])

The inscription in honor of T. Mucius Clemens, as restored by Kokkinos, would give the *gentilicium* of Felix as Claudius, and thus settle the matter. But there are problems. Unfortunately, the *cognomen* (Felix) is not preserved on the stone, only the *gentilicium* (Claudius). We do not have enough from the general context to assume, with certainty or even reasonable probability, that the man concerned is Claudius Felix rather than any other Claudius.

In fact the restored text of the inscription is open to several criticisms. Parts of the extant text seem to need to be restored quite differently. The missing side (to the right of the reader), might be nearly equal in length to the left. Kokkinos' restorations — based in part on those of the previous editors Avi-Yonah and Pflaum — are in general too short in this respect. The honorand, T. Mucius, Marci f., Clemens, is recorded in lines 2 and 5 as ἐπάρχωι (prefect). Possibly the same person appears again in this capacity in line 4, but this is not necessarily so. A convincing restoration of another inscription, from Arados, possibly erected for the elder Pliny (*OGIS* 586 = *IGR* 1015), confirms the role of Tiberius Alexander as ἔπαρχος (Τιβερίου 'Αλεξάνδρου ἐπάρ[χου] [Tiberius Alexander, prefect]). However, Mucius' rank in the service of Tiberius Alexander might not be [βοηθός] (military *adiutor*) (line 3). This restoration rests solely on the similar and problematic one, β[οηθός], in line 6. The rank of χιλίαρχος (military tribune) — one of the necessary steps in the equestrian career — or ἀντεπίτροπος (sub-procurator), as in the above-mentioned inscription from Arados, would make more sense. However, a qualification like *tribunus* with the name of a commander does not seen to occur in any inscription. The third service of Mucius would then be, according to the normal equestrian *cursus*, that of *praefectus alae quingenariae* (prefect of the wing of 500 men). This rank would regularly be recorded in such an inscription. (Also, in line 5 we need a supplementary word between πρώτης [first] and "Ηρω[[Hero-] — as already noted by Pflaum et al. [[17]]).

An alternative for lines 6-8 — which would need further proof — comes to mind. We might have, instead of a further step in the career of Mucius, the imperial dating. The break marked by the *vacat* on line 6 would be followed by some kind of chronological information like βασιλεύοντος ... Τιβερίου Κλαυδίου Νέρωνος (in the reign ... of Tiberius Claudius Nero), followed by the name of the local ἐπίτροπος (procurator).

The final part of the inscription, lines 9-11, as restored by Kokkinos is also very doubtful. Here we find Σιμωνίδης and his brother as sons of the honorand. But why would a Roman equestrian of Roman descent

([16]) Kokkinos' restoration is quite different from Avi-Yonah's (259-260). In lines 5-6, after what he took as B, Avi Yonah had restored the Greek equivalent for the Latin *beneficiarius* and offered the Greek equivalent of [*Lepi*? —] *diana equitata*.
([17]) *L'année épigraphique*, no. 525.

(Μάρκου υἱ...) bestow on at least one of his sons a name taken by 'Hellenized Jews' ([18])? They must be the sons (υἱοί, line 10) of someone mentioned in the previous line. Their relation to Mucius remains unknown. Finally, is this a grave stele? Avi-Yonah, followed by Pflaum et al. and Kokkinos, assumes so. However, a restoration as [πάτρωνι, εὐεργεσίας χά[ριν] (to his patron, because of [the] benefaction [received]), would make better sense ([19]).

The text would then read as follows:

[Τί]τωι Μουκίωι Μάρκου υἱῶι [*tribu*?]
[Κλ]ήμεντι ἐπάρχωι στ[ρατεύματος πεζικοῦ?]
βασιλέως μεγάλου 'Αγρίπ[πα ...]([20])
Τιβερίου 'Αλεξάνδρου ἐπάρ[χου 'Ιουδαίας]
ἐπάρχωι σπέιρης πρώτ[ης *vac.* Ηρω?]
διανης ἱππικῆς *vac.* [...]
Τιβερίου Κλαυδίο[υ Φήλικος?]
ἐπιτρόπου Σε[...]
Σιμωνίδης καὶ Τ[... τοῦ δεῖνος]
υἱοὶ τῶ(ι) ἑαυτῶν [πάτρωνι, εὐεργεσίας]
χά[ριν]

The translation would be:

To Titus Mucius, [son of], Marcus [*tribu*?],
Clemens, prefect of the infantry cohort
of King Agrippa the Great, ... of] ([21])
Tiberius Alexander, the [prefect of (the province of) Judaea],
prefect of the first cohort [... of Hero?-]
dian cavalry, [...]
of Tiberius Claudius [Felix?] ([22]),
procurator — of the Au[gustus — in Judaea].
[S]imonides and T[..., of ...]
sons, to their [patron for his benefaction in]
gra[titude] ([23]).

Frederick E. Brenk, S.J
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Filippo Canali De Rossi
Via Reni 32
I-00196 Rome

([18]) Kokkinos, "The *gentilicium* of Felix", 134.

([19]) The editors of *L'année epigraphique* restored here: υἱοὶ τῶ(ι) ἑαυτῶν [εὐεργέτηι] (sons, to their benefactor). (Their transcription is not accurate here, nor in lines 3, 5, and 10.)

([20]) It seems hazardous to attempt to insert words here.

([21]) Again, leaving out a possible military position here.

([22]) Or: in the reign of Tiberius Claudius Nero, ... (name of procurator).

([23]) The body of this article is primarily by Brenk, and the appendix with the inscription is primarily by Canali De Rossi. The authors are grateful to Professor Joseph Sievers for several helpful suggestions, and particularly to Professor Werner Eck of the University of Köln for his expert advice on some difficult points.

SUMMARY

Confusion exists over both the *gentilicium* and the wives of Felix. As for the name, possibly both Antonius and Claudius are correct. In any case, the attempt to assign only the name Claudius to Felix rests on rather shaky ground. As for his wives, possibly none was a descendant of Kleopatra VII. But if she were, she would be a great-granddaughter rather than a granddaughter of the famous queen. An inscription adduced to fix Felix' name and career is beset with many problems. Finally, we should take his reputation as 'notorious' with a grain of salt. But whether notorious or not, his rise was remarkable, deserving of awe if not admiration.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Klaus GRÜNWALDT, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26.* Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271). Berlin – New York, W. de Gruyter, 1999. x-439 p. 15,5 × 23. DM 198 – ÖS 1445 – SFr 176 – $116.00

Der Begriff Heiligkeitsgesetz (H) wurde erstmals 1877 von A. Klostermann im Zuge einer Widerlegung der These, daß der Prophet Ezechiel Autor von Lev 17–26 sei (K.H. Graf), auf diese Kapitel angewandt und leitet sich von der Formel "ihr sollt heilig sein, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig" o. ä. ab. J. Wellhausen hat H als literarisch vom priesterschriftlichen Kontext in Lev 1–16 unabhängiges Gesetz zwischen Deuteronomium (Dtn) und Priesterschrift (P) interpretiert. Erst K. Elliger hat in seinem grundlegenden Leviticuskommentar (HAT I/4) dem auf Wellhausen gegründeten Konsens ein Ende bereitet und H als eine literarisch komplexe postpriesterschriftliche Fortschreibung von P sehen gelehrt, die, wie A. Cholewiński (AnBib 66; Rome 1976) zeigte, das Dtn im Geiste von P korrigiert. Demgegenüber lenken die drei jüngsten Monographien zu H von J. Joosten (VTS 67; Leiden 1996), A. Ruwe (FAT 26; Tübingen 1999) und des Verf. jeweils unterschiedlich auf einen Forschungsstand vor K. Elliger und A. Cholewiński zurück. A. Ruwe interpretiert H als Teil von P und knüpft damit an die wellhausenkritische Auslegung von D. Hoffmann (*Das Buch Leviticus* [Berlin 1905-1906]) an. J. Joosten und K. Grünwaldt (Verf.) lösen H wieder als literarisch eigenständig von P. Während J. Joosten aber an die Tradition von Y. Kaufmann anknüpfend P und in der Konsequenz auch H vorexilisch datiert und die Rezeption des Dtn in H negiert, will der Verf. H "frühnachexilisch" datieren. Er muß dazu alle literarischen Bezüge zwischen H und P, d. h. u. a. alle Hinweise auf die priesterschriftliche Sinaiperikope und Wüstenüberlieferung als sekundär ausscheiden und einer "priesterlichen Redaktion", die aber post-P arbeitet, zuweisen. Dieses Verfahren ist damit belastet, daß der Verf. gleichzeitig mit einer Abhängigkeit des vorredaktionellen H von P rechnet und die literarische Gestalt nicht genauer umreißt. Auch überzeugen die literarkritischen Entscheidungen im Detail nicht, was an den Operationen in Lev 17 paradigmatisch gezeigt werden soll. Da der אהל מועד ("Zelt der Begegnung") Bestandteil der P-Sinaiperikope ist, muß er in 17,4.9 als Zusatz ausgeschieden werden zugunsten von dem משכן יהוה ("Wohnung JHWHs"), der aber mit Num 16,9; 17,28; 19,13; 31,30.47 im Pentateuch

nur postpriesterschriftlich belegt ist und also gerade — will man diachron in H differenzieren — zu den jüngsten Motiven zählt. Wenn der Verf. sich auf Jos 22,19.(29) als "ältere Tradition" stützen will, so beweist das gerade das Gegenteil, da Jos 22 insgesamt P und Dtn voraussetzend postpriesterschriftlich ist. Vor allem aber wird man nicht eine משכן-Überlieferung gegen die des אהל literarkritisch ausspielen dürfen, ohne das literarisch komplexe Miteinander dieser Motive in Ex 26,7-14 und darauf bezogen in Ex 29,42-46 diskutiert zu haben. Wenn der Verf. schließlich sich auf das Argument einer alten Vorstellung in jungen Wendungen zurückzieht, so verwechselt er die Literarkritik mit der Traditionsgeschichte, deren Unterschied gerade die Systematik des Buches ausmachen soll. Mit dem "Zelt der Begegnung" muß auch das Motiv des "Lagers" als sekundäre Historisierung ausgeschieden werden. 17,3b sei ungeschickt an V.3a angefügt, da bei literarischer Einheitlichkeit "innerhalb oder außerhalb des Lagers" formuliert sein müßte. Unter der Hand wird dann aber auch "im Lager" in V.3aβ ausgesondert, so daß der Ergänzer selbst die vermeintliche Verwerfung produziert habe müßte, was das Ausgangsargument für die Abtrennung von V. 3b aushebelt. V. 3b wird ausgeschieden, da vorausgesetzt sei, "daß man außerhalb des Lagers rituell schlachten könnte". Mit dieser Logik müßte auch V. 5aα ("Schlachtopfer, die sie auf dem freien Feld schlachten") abgetrennt werden, was nicht geschieht — zurecht, denn auch V. 3b will nicht die Erlaubnis, sondern das Verbot, außerhalb des Lagers zu schlachten. Weder das "Zelt der Begegnung" noch das "Lager" können aus Lev 17 als sekundäre Historisierungen literarkritisch ausgeschieden werden. Das gilt gleichermaßen für die folgenden Kapitel. Am Ende des literarkritischen Durchgangs muß der Verf. das gesamte Formelwerk der Redeeinleitungen in H für literarisch sekundär erklären, da es die priesterschriftliche und, so ist zu ergänzen, vor allem postpriesterschriftliche Sinaiperikope voraussetzt. Die Argumentationsfigur des Verf. ist so einfach wie falsch: Den Gesetzestexten fehle die durch das Formelwerk zu erwartende Anrede. Daraus wird nur ein literarkritisch auszuwertendes Argument, wenn man die durch die Sinaiperikope vorgegebene Theorie mosaischer Offenbarungsmittlerschaft nicht in Rechnung stellt. Der Verf. verbaut sich selbst den Lösungsweg, um Distanz und Nähe von H zu P wie auch die Verzahnungen mit Lev 11–15 in den Griff zu bekommen, indem er die Alternativen von H als Teil von P oder "selbständiges Gesetzbuch" zur alleinigen erklärt und mit einem tertium non datur versieht (123): Sie gibt es sehr wohl, seit K. Elligers Lösung, daß H unter Voraussetzung von P und Dtn als Teil der postpriesterschriftlichen Sinaiperikope verfaßt wurde. Nun soll nach dem Programm des Verf. eine konsistente Struktur des literarisch selbständigen H die Gegenprobe zur literarkritischen Aussonderung der Redaktionsschicht sein. Ist aber die Systematik des Formelwerks zerstört, ist eine konzise Gliederung des H gar nicht mehr möglich. So bleibt es bei der allgemeinen Feststellung, daß Lev 19 durch Lev 18; 20 und Lev 24,15b-22*, ein Abschnitt, der nun allerdings kaum Anspruch darauf erheben kann, nicht Zusatz zu H zu sein, durch Lev 23; 25 gerahmt werde, wobei Lev 21f. ein Zentrum sei. Darin liegt das Hauptproblem dieser Monographie, daß mit literarkritischer Entfernung des Formelwerks der Redeeinleitungen in H die

Möglichkeit, die redaktionelle Strukturierung von H zu erfassen, zerschlagen wird, von der der Verf. doch selbst sagt, sie erst könne als Gegenprobe die Literarkritik verifizieren.

Im zweiten Teil fragt der Verf., "welche Motive und Traditionen dem Verfasser des Heiligkeitsgesetzes vorgegeben waren, wie der Verfasser sie aufgenommen und umgeprägt hat" (140) — also nach der Differenz von Tradition und Redaktion des vorpentateuchischen H. In den umfänglichen Analysen, die den Hauptteil des Buche ausmachen, stellt der Verf. eine Reihe von Beobachtungen zusammen, die durchaus die Diskussion lohnen. Das soll wieder paradigmatisch für Lev 17 geschehen. Der Verf. listet als Traditionselemente das Verbot des Blutgenusses (Dtn 12,16.23) in 17,14, das Verbot, Gerissenes und Verendetes zu essen (Ex 22,30; Dtn 14,21a) in 17,15, die Verbindung von כרת-Formel und Götzendienst (Ez 14,7-8) in 17,4.7 auf. Die letztere Ableitung stellt der Verf. selbst wieder durch die These infrage, 17,15 könne auch aufgrund von Ez 4,14 "ein älteres, nicht mehr überliefertes Gebot ähnlicher Gestalt zugrunde liege(n), das schon zur Zeit Ezechiels Ex 22,30 und Dtn 14,21a verbunden hat" (171). Damit werden wie selbstverständlich literarhistorischer Ort und Datierung von Ez 4,14 festgelegt, ohne daß sie begründet werden. Vor allem bleibt unklar, wie sich dazu die direkte Rezeption von Ez 14,7-8 in 17,4.7 verhalten soll. Für 17,11 konstatiert der Verf. zwar die Parallelität der Verbindung der Themen Blutgenuß und Götzendienst, zieht aber ebensowenig den Schluß der literarischen Abhängigkeit wie in bezug auf Gen 9,4 und Dtn 12,23.27. Vielmehr setze 17,11 nur "traditionelle Vorstellungen voraus, ist aber in seiner vorliegenden Fassung und Bedeutungsfülle singulär". Das Verständnis des Blutes als Sühnemittel soll "Neuschöpfung des Heiligkeitsgesetzes" sein. Dazu werden Ex 25,10-22; 26,31-37; Lev 8; 9* unter Verweis darauf, daß "eine ausführliche Exegese ... hier nicht geleistet werden kann", zusammen mit Lev 4–5 P^S zugeschrieben und damit der Wirkungsgeschichte von H. Lev 16 wird, obwohl einem älteren Stratum als Lev 11–15 zugeschrieben, ganz übergangen. Offen bleibt, was die These begründen soll, P^G gehe H voraus und P^S sei von H abhängig. Das hätte des Nachweises bedurft. In der Konsequenz seiner These kann der Verf. nicht angeben, warum überhaupt in Lev 17 Dtn 12 neu gefaßt werden sollte, obwohl er mit der Bemerkung, in Dtn 12,27 bleibe im Gegensatz zu H unklar, wer das Blut ausgießen solle (151), selbst einen Hinweis gibt. In 17,11 "denn die נפש des Fleisches ist im Blut" und in 17,14 "denn die נפש allen Fleisches ist sein Blut" wird Dtn 12,23, "denn das Blut ist die נפש" rezipiert und ausgelegt, wobei Gen 9,4 als hermeneutischer Schlüssel dienend radikalisiert und die Blutausgießung in Dtn 12 kultisch geregelt wird. Der Grund dafür ist die dem Dtn fremde Sühnefunktion des Blutes, die nicht in H erfunden wurde, sondern in P verankert Anlaß zur Revision von Dtn 12 war. Die Verbindung von Götzendienst und כרת-Sanktion wird aus Ez 14,7-8 in diese schriftgelehrte Vermittlung von P und Dtn in H eingeführt. H rezipiert P wie Dtn und Ez und gehört in den Horizont der postpriesterschriftlichen Redaktion des Pentateuch. Jes 6,7 und Jes 52,12–53,13 sind also nicht so einlinig als Quellenüberlieferungen der kultischen Sühnetheologie des Pentateuch in Anspruch zu nehmen, wie der Verf. suggeriert, nachdem er selbst den literarischen und theologischen

Horizont für Lev 17 im Pentateuch eskamotiert hat. Ein wesentliches Problem dieses Teils der Monographie liegt darin, daß der Verf. an keiner Stelle Auskunft darüber gibt, was er unter Traditionsrezeption versteht. Wurden Motive als Wissensgut aufgenommen oder Texte ausgelegt? Hinzu kommt, daß der Verf. nicht nur in bezug auf den literarischen Kontext von H im Pentateuch unbestimmt bleibt und weder Auskunft über P und die vor- und vor allem post-P-Redaktionen gibt und also auch in der Definition von Rezeptionsverhältnissen schwimmt, sondern gleichermaßen pauschal die Prophetenbücher einführt. Wiederholt stößt der Leser auf Formulierungen derart, H sei vom "Buch des Profeten Ezechiel" (250 u. ö.) abhängig. Wo der Verf. literaturhistorisch differenziert, wird der Leser belehrt, H habe Verbindung zu sek. Partien in Ez oder Jer. Was aber bedeutet das angesichts der komplexen Literaturgeschichte dieser Bücher? Zumindest für die Arbeit des Verf. bedeutet es, daß er die neuere Lit. zum corpus propheticum nicht ausreichend zur Kenntnis genommen hat. Damit aber hat er nun auch den Schlüssel zur Lösung der entscheidenden Problemstellung seiner Monographie aus der Hand gelegt. Mit der literarischen Isolierung von H geht der "Sitz in der Literatur" im Kontext der Sinaiperikope verloren, den der Verf. durch einen hypothetischen "Sitz im Leben" des Gesetzbuches H als direkter Gottesrede ersetzen muß. Der Verf. notiert zurecht die enge Beziehung zwischen Lev 21 und Ez 44,6-31*, wovon T. Rudnig (*Heilig und Profan* [BZAW 287; Berlin 2000] 295) jüngst erneut festgestellt hat: "Eindeutig sind Zadokiden als Trägerkreise von Ez 44,6ff.* ... zu identifizieren". Der Verf. aber will H einem "Laien oder einer Laiengruppe" (385) als Autor zuweisen und dies gerade mit Lev 21 begründen, indem er וקדשתו (21,8) nicht wie für קדש (Pi.) sonst üblich bezogen auf die Priesterweihe ästimativ ("für heilig halten") deutet, sondern faktitiv ("in den Zustand der Heiligkeit versetzen") und daraus schließt: "Der Gemeinde (wird) anbefohlen, daß sie den Priester in den Zustand der Heiligkeit versetzen soll. Die Heiligkeit des Priesters ist also eine durch die Gemeinde vermittelte!"(277). Damit widerspricht der Verf., der in diesem Zusammenhang der Gemeinde die Rechte eines protestantischen Presbyteriums zuerkennt, direkt dem Text in 21,8. Die Aufforderung, die Priester heilig zu halten, begründet 21,8 nicht nur mit ihrer Funktion, Opfer darzubringen ("weil der die Speise deines Gottes darbringt"), sondern expliziert die ästimative Bedeutung von וקדשתו in diesem Sinne: "Heilig soll er für dich sein". Erheben die Zadokiden aus der Gola in Ez 44,7 den Vorwurf der Entheiligung des Heiligtums durch die im Lande Ansässigen und entwerfen in Ez ein Programm der Heiligung, so ist Lev 17–26 dessen Einbringung in die Tora, so daß sich die vom Verf. vorgeschlagene frühnachexilische Datierung von H ins 6. Jh. angesichts der in die zweite Hälfte des 5. Jh. zu datierenden priesterlichen Bearbeitung in Ez ausgeschlossen ist. Da auch das Bundesbuch, das erst die Pentateuchredaktion in die Sinaiperikope einfügte, neben dem Dtn ausgelegt wird, kann H nicht älter sein.

Wenn der Verf. den Nachweis führen will, daß die Forschung mit und seit K. Elliger einen Irrweg beschritten hat, wenn sie H als Teil des literarischen Kontextes interpretierte, so ist dieser Nachweis nicht gelungen. Der Wert der Monographie liegt in der umfänglichen Dokumentation

parallelen Materials zu H, die der Forschung dienlich ist. In der Deutung der Parallelen aber wird sie andere Wege als die vom Verf. vorgeschlagenen gehen müssen.

Ludwig-Maximilians-Universität München Eckart OTTO
Ev.-Theologische Fakultät
Schellingstr. 3
D-80799 München

Eckart OTTO, *Das Deuteronomium.* Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999. x-432 p. 16 × 23,5. DM 198 – ÖS 1445 – SFr 176

This book is a synthesis and expansion of Otto's earlier studies on the composition of Deuteronomic (=Dtn) law. What makes this book unique and important is the extent to which pre-Dtn materials are identified and used to reconstruct the basic form of Deuteronomy, which is assigned to the 7th century BCE. Thereby, Otto offers solutions to a number of long-standing problems of Dtn organization.

With respect to biblical texts, Otto posits substantial dependency on the pre-exilic Covenant Code (=CC) in Exod 20–23 as he reconstructs it (236-238), and on laws found in Exod 34,18-26* (319-340). He also insists on dependency on extra-biblical sources, notably the Vassal Treaties of Esarhaddon (=VTE) and the Middle Assyrian laws (=MAL). Dtn usage of the VTE is generally granted in biblical scholarship, but here Otto suggests that prior to the composition of Deuteronomy a loyalty oath based on the VTE was composed in Judah to counter Assyrian hegemony and its implicit diminution of the status of YHWH. This loyalty oath was subsequently incorporated into what is now Deut 13 and 28 (57-68). The MAL are supposed to have left several marks on the composition of Deuteronomy. Otto claims they affected a collection of pre-Dtn family laws (cf. MAL A §12–16 and Deut 22,22-29) composed in the 8th or 7th cent (216). Contents of the MAL also had a direct influence on the Dtn layer (cf. MAL A §8 and Deut 25,11-12). There is also a common redactional agenda: Deuteronomy follows the MAL as a reform document with legal and ethical consequences (202).

According to Otto, considerable literary activity in 7th century Judah arose in opposition to Neo-Assyrian (=NA) political and cultural domination. This is demonstrated by an appeal to the oracles on the accession of Esarhaddon. This material shows a combination of divine salvation from the enemy, covenant-making, accompanying ritual obligations and written records. Otto believes that these NA accession oracles were the inspiration for the composition of a pre-exilic source Q now found in Exodus 14*, 19*, and 34*. In fact both core elements of

Israel's salvation history, Exodus as divine deliverance and the concept of the Sinai covenant, arose in the NA era (74-86). What is specifically innovative in Israel's religion is not covenant theology as such, but the revolt against Assyrian rule and royal theology by means of covenant theology. The anti-Assyrian agenda at the literary core of the Exodus and Deuteronomy are closely related in time and purpose. Source Q was composed a few decades prior to Deuteronomy as was the pre-Dtn loyalty oath. Together they influenced the composition of Deuteronomy (86-88).

As a reform document, the 7th cent. Deuteronomy begins its laws with Deut 12,13-19*.21-27*, material which seems to presuppose some previous legal discourse. Otto, following B.M. Levinson (*Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* [New York 1997] 28-34), argues that this discourse is best considered to be Exod 20,24-26, an authoritative text that the Dtn author turns into an argument for centralization (341-350). Centralization themes in Deut 12 and 14 are found on both sides of the pre-Dtn loyalty oath now preserved in Deut 13,2-10*, in keeping with modes of textual incorporation described by Seidl's law (74). Deut 14,22–15,1-3.7-18* are a series of cultic regulations built on a six-seven motif which reflects the arrangement of a layer of law in the CC (Exod 21,2-11; 23,10-12). The following festival material in Deut 15,19–16,17 is based on the corresponding regulations in source Q (Exod 34,18-26*), not on Exod 23,14-19 which Otto does not accept as part of the pre-exilic CC.

Centralization also demanded a reformulation of judicial practices due to the closure of local high places. Deuteronomy created a professional judiciary (Deut 16,18-20; 17,2-13*; 18,1-5*) and simultaneously invoked the rule of two witnesses (17,2-7*). The latter text belongs to the 7th cent. Dtn layer and is dependent on language found in the pre-Dtn loyalty oath incorporated into Deut 13. The law of two witnesses is an innovation meant to address the difficulties in evidential procedure that were previously addressed by oath-taking at local sanctuaries (88-90).

This reform of legal institutions shows dependency on the MAL, a text to which Otto devotes a separate chapter. Otto's study of the composition of the MAL is important by itself (though parts have been previously published) and deserves attention by Assyriologists as well as biblical scholars. He provides his own translation and carefully explains the composition of the text, above all the use of inclusio by the redactors of the MAL to create a reform document with the interest of restricting the right of private parties (especially husbands) to impose legal penalties in favour of public authorities. By the same token, in Deuteronomy there is a thorough attempt to transform legal institutions formulated for a lay judiciary in the CC into rules for professional judges. This involved the transformation of legal institutions such as the cities of exile (Deut 19*) and the reformulation of various contents of the CC under influence of Deuteronomy's well-known emphasis on social solidarity. Otto proposes that the 7th cent. Dtn layer, like the MAL, relied heavily on the technique of inclusio. It embraced laws on legal process and injury in Deut 19,2-13*.15-21; 21,1-9*.22-23; 25,1-3.11-12; pre-existing family laws in 21,15-17.18-21*; 22,13-29*; 24,1-4*; 25,5-10 and a network of social rules in 22,1-12*; 23,16-26; 24,6–25,4 (279).

Not all of the external points of reference that Otto wishes to use are equally strong. Particularly troublesome are his appeals to the MAL. There is little reason to believe that scribes in Iron Age Judah were generally proficient in cuneiform literature, or that they would have had particular knowledge of the MAL. Otto is correct to point out that all extant fragments of the MAL were found in NA debris layers (208-209). All but one of the MAL fragments seem to have been part of a collection of Middle Assyrian (= MA) tablets retained in a library at Assur along with various NA materials (O. Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C.* [Bethesda 1998] 132). The sole fragment from Nineveh appears to have been part of the famous library of Assurbanipal (W.G. Lambert – A.R. Millard, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum.* Second Supplement [London 1968] ix). But it is unwarranted to draw the conclusion that the MAL were therefore widespread in NA scribal culture (3). On the contrary, it must be emphasized that all the extant fragments of the MAL are of MA provenance. The tablets from Assur are dated to the time of Tiglathpileser I or earlier (G. Cardascia, *Les Lois Assyriennes* [Paris 1969] 22-23). The fragment from Nineveh shows signs of a similar origin (J.N. Postgate, "Assyrian Texts and Fragments", *Iraq* 35 [1973] 20). There are no copies by NA scribes, although it is evident that other kinds of MA texts (notably myths and epics) were copied (Lambert – Millard, *Catalogue of the Cuneiform.* Second Supplement, ix). In other words, while it is clear that tablets of the MAL were preserved in the NA era, there is no proof that they entered the stream of NA scribal school-texts. One may contrast this situation with Codex Hammurapi for which there is abundant NA evidence (E. Weidner, "Drei neue Fragmente des Kodex Hammurapis aus neuassyrischer Zeit", *AfO* 16 [1952-1953] 323-324). How could 8th or 7th century scribes in Judah have been able to apprise themselves of the MAL under these conditions?

Otto holds the opinion that the period of Assyrian hegemony in 7th cent. Judah was one in which the influence of cuneiform law intensified (213). But evidence of NA cuneiform usage does not support such a thesis. First of all, there is little reason to think that native scribes in Judah would have known how to read or write cuneiform. Typically, NA administration was in the hands of Assyrian army officers who were not literate. Therefore, even among the Assyrians Akkadian literacy was generally confined to a scribal elite that accompanied the army of occupation and corresponded with the Assyrian homeland (A.K. Grayson, "Assyrian Rule of Conquered Territory in Ancient Western Asia", *Civilizations of the Ancient Near East* [New York 1995] II, 963). Tellingly, only four cuneiform tablets have been found in all of Iron Age Israel and Judah. None are school texts (J.C. Cooper, "Cuneiform", *Anchor Bible Dictionary* [New York 1992] I, 1217). The two from the 7th cent. were found in Gezer. They are clearly NA business documents and likely the products of scribes attached to the Assyrian garrison there (R.A.S. Macalister, *The Excavation of Gezer* [London 1912] I, 22-29). Furthermore, there is indirect evidence to suggest that by this time, cuneiform usage itself was falling off. Simo Parpola has shown that the number of cuneiform letters from provincial governors in

the NA empire drops demonstrably from the 8th to the 7th centuries. He suggests the most likely reason was the increasing preference for Aramaic as the language of administrative communication from the provinces ("Assyrian Royal Inscriptions and Neo-Assyrian Letters", *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* [Orientis Antiqui Collectio 17; Roma 1981] 123).

In summary, there is historical and literary evidence against the quality of cuneiform literacy Otto's thesis requires for a dependency on the MAL by Deuteronomy. What parallels may exist are best explained through appeal to a common culture of ancient Near Eastern law rather than by direct borrowing. The hypothesis of the influence of the Esarhaddon oracles on the theology of the Exodus is similarly tendentious. The fact of the matter is, throughout this volume the author shows an impressive knowledge of MA and NA texts. But it is also true that he is in control of far more Assyrian literature than we can imagine was the case for scribes in 8th or 7th cent. Judah.

One of the strength's of Otto's book is his account of Deut 13,2-10* and 17,2-7* as part of the basic Dtn layer. This is an innovative approach to long-standing problems in the organization of Deuteronomy that deserves careful attention. The reconstruction of a pre-Dtn loyalty oath, however, requires further investigation. For example, Otto's restoration of the core of Deut 13 omits any role for material in Deut 13,13-19. Interestingly, this dissolves a parallel between VTE §10 and Deut 13 that the author is otherwise concerned to establish. Otto points out that VTE §10 has a ring-structure in which family members are mentioned in the text's center (ll. 113-116a) framed by friends and enemies in ll. 111-112 and mantic types in ll. 116b-118 (59). In Deut 13, the family members mentioned in vv. 7-12 are framed by references to the false prophet in vv. 2-6 and the criminal instigators in vv. 13-19.

Otto also assumes that at the base of Deut 13 and 28 are no treaty elements characteristic of those from the Second Millennium (=SM), e.g., his reconstruction of Deut 28 contains no blessing clauses. Nevertheless, Iron Age treaties made by the Assyrians with client kingdoms outside Assyria often contain elements known from SM exemplars. For example. Assurbanipal's treaty with Qedar contains a parallel to the historical preamble so prominent in SM treaties. The Aramaic treaties from Sefire also show a combination of NA and SM elements as does Esarhaddons's treaty with the Baal of Tyre (W.S. Morrow, "The Sefire Treaty Stipulations and the Mesopotamian Treaty Tradition." Forthcoming in *The World of the Aramaeans.* Biblical, historical and cultural studies in honour of Paul-E. Dion [JOSTSS 318; Sheffield 2000]). NA treaty practice was more flexible than Otto supposes; nor should one discount the possibility of incorporation of indigenous elements in what amounts to a nativistic initiative. Of course, once such parallels are allowed, then a conception of Israel's theological covenant tradition as older than the NA era might recommend itself.

Additional work on Deuteronomy's use of the CC and related documents is also called for. One issue is whether material in the CC was involved in more that one redaction of Deuteronomy. According to Otto, Deut 15,7-10* and 12-18 (which cites Exod 21,2-6) belong to the basic

Dtn layer (311-316). But 15,7-11 stands out from the texts Otto identifies in this layer because it is a paragraph solely given to paraenetic appeal. Does this extended piece of rhetoric (and its companion 15,12-18 which shows a similar structure) really belong in a layer of what are otherwise legal provisions? Secondly, it is worth asking about the nature of the legal reform that Deuteronomy envisages. It appears that the CC may already presuppose some form of professional judiciary. This is suggested by the casuistic laws in Exod 21,18–22,16. Elsewhere in the ancient Near East collections of such third person case law are the products of a scribal institution under royal aegis. Why should one not associate the same genre in the CC with such activity? Finally, it is not clear that Otto has identified all relevant pre-Dtn texts. For example, he finds no place for references to Exod 13 though previous studies have suggested such possibilities in Deut 15,19 (W.S. Morrow, *Scribing the Center* [SBLMS 49; Atlanta 1995] 126) and in Deut 16,1-8 (Levinson, *Deuteronomy,* 68-69).

Otto has published a complex and innovative study on Dtn composition. This review has only touched a few arguments in an engaging, thoughtful and provocative book, dense with references and detailed in analysis. It will reward careful scrutiny by all who are interested in the composition of Dtn law.

Queen's Theological College — William MORROW
Kingston, Ontario
Canada K7L 3N6

Scott R.A. STARBUCK, *Court Oracles in the Psalms.* The So-Called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context (SBL Dissertation Series 172). Atlanta, GA, Scholars Press, 1999. xx-271 p. 14,5 × 22,3. $37.00

Cet ouvrage reprend la matière d'une dissertation doctorale préparée sous la direction de J.J.M. Roberts et défendue au Princeton Theological Seminary en 1996. La structure en est simple: le premier chapitre (19-66) contient un état de la question clair et précis sur les psaumes royaux; le deuxième chapitre (67-102) replace ces psaumes dans le contexte des hymnes et prières royales du Proche-Orient ancien et en dégage les traits spécifiques; le troisième chapitre (103-120) s'interroge sur l'éventuelle fonction éditoriale de ces poèmes dans la structure du Psautier et sur la préhistoire des psaumes royaux non-oraculaires (Ps 18; 20–21; 45; 72; 101; 144); le quatrième et dernier chapitre (121-204) montre comment les psaumes royaux oraculaires ont été retravaillés («recontextualisés») avant d'être insérés dans le Psautier canonique.

L'A. part du constat que, dans le Proche-Orient ancien, les rituels royaux ne comportaient pas de «commun», mais uniquement des pièces propres à tel ou tel roi, dont elles faisaient explicitement apparaître le nom. Il n'en va pas de même pour les psaumes royaux contenus dans la Bible,

où le nom des monarques n'apparaît jamais, malgré la promesse faite à un roi de «garder la mémoire de son nom d'âge en âge» (Ps 45,18). Selon l'A., les psaumes bibliques ne peuvent constituer qu'une exception apparente: si le nom d'aucun roi d'Israël ou de Juda n'apparaît plus dans les psaumes, c'est que ceux-ci ont été retravaillés au moment où ils ont été extraits du cadre cultuel dans lequel ils ont vu le jour. On pourrait bien sûr supposer, admet l'A., que l'élimination du nom des rois israélites a eu pour but de permettre la réutilisation des psaumes par les successeurs de ces souverains; mais les parallèles proche-orientaux ne permettent pas de fonder une telle hypothèse, puisqu'ils n'offrent que très peu d'exemples de prières royales réutilisées après coup. Les conclusions de l'A. s'inscrivent donc en faux contre l'idée, accréditée par Gunkel, selon laquelle les psaumes royaux sont des pièces «standard» du rituel qui doivent être interprétées en fonction de situations qui se reproduisent sous chaque règne: intronisation, anniversaires du roi ou du sanctuaire, mariage, prière avant une bataille, retour du combat, etc. (84; cf. récemment encore S.E. Gillingham, «The Messiah in the Psalms», *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* [ed. J. Day] [JSOTSS 270; Sheffield 1998] 209-237: «Whereas Psalm 2 serves as a coronation psalm, for use by any Judahite king at the time of his accession to the throne, Psalm 18 is a thanksgiving psalm, for use by any Davidic king after a time of military victory over enemy nations» [213-214]).

L'observation de départ est intéressante, mais on pourrait reprocher à l'A. d'accepter trop docilement les dogmes de la méthode comparative. À vrai dire, l'affirmation selon laquelle l'absence du nom des souverains dans les psaumes royaux ne peut résulter que d'une activité recensionnelle repose uniquement sur l'*a priori* que les liturgies royales de l'Israël préexilique ne pouvaient différer des cérémonies correspondantes en l'honneur des souverains sumériens, akkadiens, hittites ou égyptiens. Du reste, le principe selon lequel les souverains ne réutilisaient pas pour leur propre usage les hymnes et prières composées en l'honneur de leurs prédécesseurs a connu des exceptions: l'A. signale ces contre-exemples (85-94), mais il les interprète en quelque sorte comme «des exceptions qui confirment la règle».

Quoi qu'il en soit de l'origine des psaumes royaux, leur forme actuelle ne permet pas de reconstituer les cérémonies qui mettaient en vedette les rois d'Israël et de Juda, encore moins le rituel des fêtes d'automne dans lesquelles l'École *Myth and Ritual* situait le *Sitz im Leben* des psaumes royaux (99-101). Ce point de la démonstration, assez négatif il est vrai, me paraît acquis: qu'ils aient été écrits tels quels ou qu'ils aient été retravaillés (selon la thèse de l'A.), les psaumes royaux sont pauvres en détails concrets et s'en tiennent à un discours sur l'institution monarchique qui reste indifférent au déroulement du cérémonial.

L'A. a probablement raison lorsqu'il affirme, contre Cl. Westermann et B.S. Childs, que les psaumes royaux n'ont jamais constitué une collection indépendante dont les éléments auraient été disséminés dans le Psautier pour lui donner une coloration messianique (105-113). La plupart de ces psaumes ont été insérés dans le Psautier en même temps que les collections dont ils faisaient partie: le Ps 45 avec les «psaumes des fils de Coré», les Pss 18, 20–21 et 110 avec un groupe de «psaumes de David». Je suis moins

sûr que cette explication soit satisfaisante pour le Ps 132 et pour le Ps 144: le Ps 132 a pu être inséré ultérieurement dans la collection des Montées pour lui fournir un fondement théologique: les mérites de David y sont vantés pour appuyer toutes les demandes qui sont adressées à YHWH au long de ces psaumes (voir *RB* 103 [1996] 546-560); le Ps 144 pourrait être l'œuvre d'un éditeur qui, avant de conclure le livre des psaumes par le Hallel final (Pss 146-150), a voulu proposer une relecture du Ps 18 qui est le psaume davidique par excellence (cf. 2 S 22); en finale du Psautier, le Ps 144 joue un rôle similaire à celui des bénédictions de Jacob à la fin de la *Genèse* ou des bénédictions de Moïse en Dt 33: David appelle sur son peuple les bénédictions messianiques (voir mon article «Le David des psaumes et les psaumes de David», Congrès ACFEB, *Figures de David à travers la Bible* [éd. L. Derousseaux – J. Vermeylen] [LD 177; Paris 1999] 187-224).

L'A. admet cependant (avec G.H. Wilson, mais un peu à contrecœur) que les Pss 2, 72 et 89, qui se trouvent aux «coutures» du Psautier, sont révélateurs d'un programme ou d'une «stratégie» éditoriale (110-113), mais il ne s'étend guère sur la portée de ce programme. En fait, les éditeurs qui ont travaillé après l'exil ont cherché non pas à nier le passé monarchique d'Israël, mais à en faire leur deuil, comme l'a montré J.C. McCann, «Books I-III and the Editorial Purpose of the Psalter», *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J.C. McCann) (JSOTSS 159; Sheffield 1993) 93-107.

Le quatrième chapitre de l'ouvrage est consacré plus précisément aux oracles qui se lisent dans le corps des Pss 2, 89, 110 et 132 (mais aussi en Is 8,23–9,6; 2 S 23,1b-7). L'A. cherche à faire le départ entre les éléments primitifs (*traditum*) et le travail de réinterprétation (*traditio*) dont ces psaumes ont fait l'objet, chacun à sa manière, quand ils ont été coupés de leur matrice liturgique (c.-à-d. dès l'exil, 212). Il estime pouvoir remonter assez loin dans le temps (9e s. pour le Ps 132; 10e s. pour le Ps 2; époque de David pour 2 S 23,1b-7). Ph.J. Nel (*OTE* 11 [1998] 71-92) et A. Laato (*CBQ* 61 [1999] 24-33) ont eux aussi pris position récemment en faveur de la datation haute du Ps 132; pour ma part, je reste persuadé que l'oracle du Ps 132, qui conditionne le maintien de la royauté dans la lignée de David au loyalisme des ses descendants, est marqué par la théologie deutéronomiste et peut être lu comme un *vaticinium ex eventu* expliquant la disparition de la monarchie; pour le Ps 2, l'A. ne discute pas les arguments apportés à l'appui d'une datation à l'époque hellénistique par E. Zenger, «"Wozu tosen die Völker...?" Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2.Psalms», *Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen.* Festgabe H. Gross (Hrsg. E. Haag – Fr.-L. Hossfeld) (SBB 13; Stuttgart 1986) 495-511.

L'A. argumente en faveur d'une interprétation du Ps 110 comme «end product of the association of several royal oracles» (142-161); le psaume aurait été conservé dans les cercles qui, après l'exil, espéraient une restauration monarchique. L'A. montre que l'oracle du Ps 89 a été retravaillé pour être mis sur les lèvres de la communauté (130). C'est bien vu: le Ps 89 mêle intimement le sort de la communauté à celui de son roi au point que, dans la description du triste état où se trouve l'Oint de YHWH, certains termes ne peuvent s'appliquer qu'au pays (vv. 41-42). Au

terme du travail de relecture des psaumes royaux, le roi devient le «premier citoyen» d'Israël (cf. déjà Dt 17,18 [210]) et un modèle à imiter (cf. Ps 18,21-28). Démocratisés, les psaumes royaux pouvaient devenir la prière du peuple royal, qui se sentait dépositaire des promesses faites à David (cf. Is 55,3-5 [211]).

Au milieu du 19e s., J. Olshausen se demandait déjà ce que pouvait bien signifier la présence, dans un Psautier constitué après l'exil, de pièces qui supposent l'institution monarchique encore en place (*Die Psalmen* [Leipzig 1853] 31). La question est loin d'être oiseuse. Scott Starbuck a cherché une réponse dans la bonne direction. En même temps que la communauté postexilique a reçu en héritage les promesses dont la maison de David était porteuse, elle a également reçu les prières royales qu'elle a faites siennes en les dépouillant de ce qu'elles avaient de périmé. Les oracles royaux ont leur place dans le Psautier non comme pièces d'archives, mais parce qu'ils gardaient leur actualité pour la communauté israélite après la catastrophe de 587. La structure du Ps 144 est ici tout à fait suggestive: ce poème substitue subitement la communauté israélite (v. 12) au «je» royal qui s'exprime au début du psaume, comme si le peuple de Dieu était la voix continuée des souverains disparus (au moins dans l'attente d'un Messie issu de sa maison) et comme si elle pouvait demander pour elle-même la prolongation des bienfaits jadis accordés à David et à ses successeurs. Dans ses veines coule encore la sève de l'arbre de Jessé.

Au terme de l'ouvrage, le lecteur se demande dans quelle mesure il faut encore considérer les psaumes royaux comme une catégorie particulière, tant l'A. a montré la diversité de leurs formes littéraires, de leurs contenus, de leur genèse textuelle et de la raison d'être de leur présence dans le Psautier (120). Le travail de Scott Starbuck appelle une nouvelle définition du genre, et la propose: «The RPss [= royal psalms] are psalms whose concern is the institution of Israelite kingship. Their protagonist is an unspecified king: hence he is a typological representative of the "office" of the institution» (104).

Cet ouvrage a toutes les qualités de rigueur, de probité et d'érudition d'une dissertation doctorale. Il est écrit avec beaucoup de clarté et une grande force de persuasion. La lecture que l'A. propose du Ps 110 (142-161) est originale et bien documentée. L'A. procède par approximations avant de proposer sa définition du «psaume royal». La présentation matérielle de l'ouvrage est très soignée: peu de fautes dans la graphie de l'hébreu (62, l. 9, lire תפלות au lieu de שפלות; 203, l. 22, lire אשר־באת au lieu de אשר־את); quelques-unes dans la graphie du grec (161; 164-165) ou dans les citations françaises (93).

Faculté de théologie
45, Grand-Place
B-1348 Louvain-la-Neuve

Jean-Marie AUWERS

Hans HÜBNER, *Die Weisheit Salomos* (Das Alte Testament Deutsch – Apokryphen 4). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 227 p. 16,5 × 24,2. DM 42,–

Giuseppe SCARPAT, *Libro della Sapienza.* Testo, traduzione, introduzione e commento. Volume terzo (Biblica – Testi e studi 6) Brescia, Paideia Editrice, 1999. 461 p. 16,2 × 23,8. Lit. 89.000

Ancora due commenti al libro della Sapienza! Il lavoro di G. Scarpat costituisce il terzo e ultimo volume di una serie felicemente iniziata nel 1989 (commento a Sap 1–6) e proseguita nel 1996 (commento a Sap 7–12); il taglio del commentario di Scarpat è prevalentemente testuale e filologico; al contrario, il volume di H. Hübner è segno di un chiaro interesse teologico, volutamente assente dall'opera di Scarpat, opera che tuttavia Hübner ben conosce e molto spesso utilizza.

Il commento di G. Scarpat a Sap 13–19 giunge al termine di una fatica durata più di trent'anni; va tenuto presente infatti che, oltre ai tre volumi dedicati al commento del libro della Sapienza, Scarpat ha prodotto sullo stesso libro una lunga serie di articoli. Nella Premessa al terzo volume (7-9) Scarpat ricorda l'intento principale del suo lavoro: l'aspetto analitico. Il commento di Scarpat esclude volutamente più approfonditi tentativi di sintesi, nel dichiarato intento di voler aprire al lettore strade più ampie da percorrere e di essere «il buon compagno che lo avvisa quando sta mettendo il piede in fallo o sta camminando su terreno infido» (7). In tale intento, come vedremo, l'autore è perfettamente riuscito.

Come già nei primi due volumi, Scarpat affronta lo studio di *Sap* per singoli capitoli, ignorando i risultati dell'analisi letteraria, mai del resto presa in considerazione neppure nei precedenti volumi. Questa scelta provoca qualche incongruenza, come avviene nel separare nettamente il capitolo 11 dal 12 o nel voler trattare tutto insieme il capitolo 18, i cui primi quattro versetti appartengono al dittico precedente (17,1-21), quello delle tenebre; una maggior attenzione al problema della struttura letteraria avrebbe forse giovato.

Per ogni capitolo l'autore fornisce il testo greco affiancato da un'ottima traduzione italiana e da un ricchissimo commento testuale e filologico, spesso condotto parola per parola. Ad ogni capitolo Scarpat premette poi una serie di paragrafi dedicati ad approfondire alcuni aspetti importanti del testo. Una parte notevole del lavoro di Scarpat è costituita dalla presentazione, al termine del volume, della versione latina (la *Vetus Latina*) con uno splendido commento testuale che mette in luce l'importanza, spesso trascurata dai commentatori, che tale versione ha per la comprensione del testo di *Sap*. Una graditissima novità, alla fine di questo terzo volume, è la presenza di una serie di preziosi indici che riguardano anche i due volumi precedenti: l'indice delle parole greche, l'indice delle parole latine e l'indice dei passi citati, sia biblici che extrabiblici; appendice preziosa, di cui si sentiva la mancanza; molto più essenziale è invece la bibliografia, spesso citata in modo generico e incompleto.

Per quanto riguarda la presentazione del testo (sia quello greco che

quello della *Vetus Latina*) il commentario di Scarpat si distingue per l'accurata trattazione dei problemi testuali, che portano l'autore a scelte non di rado opposte a quelle normalmente fatte dai commentatori; a p. 14 lo stesso Scarpat fornisce una lista dei passi nei quali egli si distacca dall'edizione del Rahlfs o da quella dello Ziegler o, in alcuni casi, da entrambe; le scelte di Scarpat appaiono in molti casi convincenti. Scarpat ha il grande merito di aver ripreso, su basi filologicamente più solide, il già ottimo lavoro testuale condotto nei tre volumi del celebre commentario di Ch. Larcher e l'aver così fornito a tutti gli studiosi di *Sap* una base ormai sicura sulla quale poter lavorare.

In alcuni casi, dobbiamo notarlo, le proposte di Scarpat consistono in congetture, introdotte là dove il testo tràdito si rivela pressoché insostenibile: così, ad esempio, nella proposta di introdurre un τίς dopo ποθεῖ in 15,5b (154-155). Lo stesso accade anche in 19,2, dove Scarpat propone di leggere il difficile ἐπιστρέψαντες τοῦ ἀπεῖναι (ἀπιέναι) come fosse ἐπιτρέψαντες τοὺ(ς υἱούς σου) ἀπεῖναι (discussione alle pp. 312-313). Anche in 19,14 Scarpat non esita a emendare il testo, leggendo παρόντες al posto di παρόντας; in questo caso il v. 14 si riferirebbe non ai sodomiti, bensì agli ebrei, che si sarebbero limitati, al loro arrivo in Egitto, a non mescolarsi coi miscredenti, senza che questo li rendesse odiatori dell'intero genere umano (321-322).

Vi sono poi altri casi nei quali le proposte di Scarpat dovrebbero essere ulteriormente discusse: a proposito di 16,12b, Scarpat (200) preferisce la lettura di A e C (πάντας) contro quella di B e S (πάντα), sottolineando che nella mentalità ebraica è assente il tema della redenzione del cosmo (cf. anche p. 195); a questo proposito andrebbe tuttavia meglio studiato il passo finale relativo al rinnovarsi del cosmo (19,18-21) e, più in generale, andrebbe tenuto presente il ruolo del cosmo all'interno del libro della Sapienza. Ricordo infine che la lettura proposta da Scarpat per 17,11 (δειλὸν γὰρ ἰδίως πονηρία ἰδίῳ μάρτυρι καταδικαζομένη) era già stata avanzata a suo tempo da F. Feldman (*Das Buch der Weisheit* [Bonn 1926]) e da me discussa come plausibile in *Notte di paura e di luce* (Roma 1995) 76-77.

Le lunghe e dettagliate osservazioni relative al testo e al vocabolario utilizzato dal nostro saggio sono forse la parte più preziosa del lavoro di Scarpat, di gran lunga superiore a quello, già peraltro molto accurato, offertoci dai tre volumi di Ch. Larcher. L'analisi di Scarpat rivela un'erudizione davvero impressionante; il libro della Sapienza si apre davanti a noi svelando il suo messaggio alla luce della cultura del tempo, della quale il nostro saggio era imbevuto: la filosofia platonica e stoica, prima di tutto, il linguaggio della grande poesia greca, da Omero ai tragici, il linguaggio letterario di Senofonte, che, secondo Scarpat, costituisce uno degli autori più cari al saggio ebreo alessandrino, d'altra parte profondamente ancorato alla fede delle Scritture d'Israele. È impossibile portare esempi senza voler riscrivere un altro libro; noto soltanto l'analisi di un termine difficile, ἀντερείδεται (15,9; p. 162) che Scarpat traduce non con l'usuale 'gareggiare', ma con 'resistere'; si veda anche l'interessante soluzione data a proposito di 14,16-17; con il pronome in testa al v. 17 (οὓς) si apre un altro esempio di idolatria, quello di un re elevato a onori divini (128). È dav-

vero difficile aggiungere qualcosa all'analisi filologica di Scarpat, anche se su qualche singolo aspetto l'indagine poteva essere più ampia: in 14,6, a proposito di σχεδία, si poteva ricordare il passo platonico di *Phaed.* 85d; a proposito di 17,18c si può pensare a una reminiscenza di Apollonio Rodio (*Arg.* 2,733); il termine δυσάλυκτος in Sap 17,16 si trova abbinato allo stesso sostantivo (δυσάλυκτος ἀνάγκη) in un contesto magico, nella preghiera a Selene contenuta in PGM IV,2858. Se è vero che i *Papyri Graecae Magicae* sono posteriori a *Sap* per quanto riguarda la data di composizione, il materiale in essi contenuto è certamente più antico; Scarpat ignora praticamente del tutto i molti rapporti che il libro della Sapienza rivela di avere con il mondo della magia dell'Egitto ellenizzato, quale ci è appunto testimoniato dai *Papiri Magici.*

Di estremo interesse sono i paragrafi che, all'inizio di ogni capitolo, si soffermano ad approfondire alcuni aspetti del testo, come già era avvenuto nei due volumi precedenti; di grande rilievo è, al riguardo, l'analisi della critica alla religione dei filosofi, contenuta nel celebre passo di 13,1-9; Scarpat vi dedica le pp. 15-68, nelle quali riprende e completa le già accurate analisi di M. Gilbert (*La critique des dieux* [Rome 1973]), modificandole in modo sostanziale quanto alla lettura di 13,6-7: il nostro saggio polemizzerebbe con la religione dei filosofi molto più di quanto si sia finora pensato. A questo riguardo va tuttavia rilevata la scarsa attenzione data al tema dell'analogia presente in 13,5 (79) che ci costringe ad attenuare la tesi di fondo di Scarpat; se anche il saggio alessandrino si pone in una prospettiva critica nei confronti dello stoicismo, lo fa comunque accettandone la logica (v. il ricorso all'analogia di proporzionalità).

In queste ampie note di approfondimento Scarpat fa emergere da un lato il suo metodo di lavoro, dall'altro la sua visione globale del libro della Sapienza, aiutandoci a inserirla, in modo spesso davvero geniale, all'interno del contesto storico-culturale nel quale il nostro saggio si trovava a vivere. Nell'opinione di Scarpat, l'autore del libro è un uomo colto, innamorato della cultura classica della quale è imbevuto (in particolare i tragici, ma anche Senofonte e Platone), che tuttavia non si lascia mai dominare dalla cultura greca (cf. 299, n. 1), ma resta ancorato alla tradizione dei Padri. Il nostro saggio vorrebbe offrire ai pagani verità valide anche per loro (8); la sua polemica è più aspra, invece, verso i cedimenti di tipo gnostico presenti nel giudaismo del tempo, aspetto sul quale Scarpat ritorna più volte nel corso del suo commento (cf. ad esempio p. 59, a proposito di Sap 13,1-9; v. in particolare la n. 68).

Un argomento importante, alla base di molte argomentazioni di Scarpat, merita una attenzione particolare: la datazione del libro della Sapienza. Su questo punto Scarpat è ritornato più volte, ormai da molti anni (si veda, sulla questione, una presentazione aggiornata in J. Vílchez Líndez, *Sabiduría* [Estella 1990] 59-69) sostenendo una data di composizione del libro della Sapienza all'epoca dell'impero di Caligola. Anche in questo terzo volume, Scarpat vede nel passo di Sap 14,15-17 una possibile allusione alla triste (per i giudei) epoca di quell'imperatore; per risolvere le difficoltà del testo Scarpat propone la nuova lettura di 14,17 in precedenza ricordata. La proposta di datazione avanzata da Scarpat è per lui indispensabile in vista di un confronto con l'opera di Filone; il nostro

saggio, infatti, avrebbe conosciuto l'opera di Filone e si pone con lui in un rapporto dialettico. Esemplare è a questo riguardo la trattazione del problema del *logos* a proposito di 18,14-16 (264-272). Il *logos* di cui parla il libro della Sapienza è la parola di Dio, descritta con un termine volutamente introdotto in antitesi al *logos* filoniano, troppo imbevuto di platonismo e di stoicismo.

La proposta di datazione avanzata da Scarpat ha il merito di confermare, ormai senza alcun dubbio, che il libro della Sapienza è un testo scritto ad Alessandria d'Egitto all'inizio dell'epoca romana, testo nel quale si riflette la situazione storica della comunità giudaica alessandrina, in particolare la sua lotta per i diritti civili. Ricordo a questo riguardo la dettagliata analisi di φιλότιμος ξενιτεία a proposito di 18,3 (256-264), condotta contro la *communis opinio*: si parlerebbe qui di una *terra straniera rispettosa dei diritti*, lanciando così un'accusa all'Egitto che non rispetta i diritti dei giudei di Alessandria!

La proposta di Scarpat è seducente e appare fondata su solidi argomenti filologici, sui quali Scarpat non ha smesso di ritornare negli ultimi trent'anni. C'è però un punto sul quale la datazione del libro della Sapienza all'epoca di Caligola si scontra con una difficoltà a mio parere quasi insormontabile: il rapporto del libro con il Nuovo Testamento, sul quale Scarpat non si è mai fermato a sufficienza. Anche in questo terzo volume le allusioni al Nuovo Testamento, al di là dei molti riferimenti a testi neotestamentari fatti nel corso dell'analisi filologica, non sono mai veramente approfondite: così Scarpat può affermare che «non riguarda lo studioso della *Sap.* l'uso del racconto fatto dal Vangelo di Giovanni» (182, n. 8) o la polemica condotta contro coloro che vogliono cercare nella soteriologia neotestamentaria la differenza, se non la superiorità, con quella proposta dalla Sapienza (308). È vero che la prospettiva del commentario di Scarpat non è volutamente teologica (anche se in molti casi una maggiore attenzione alla teologia del libro non avrebbe guastato; è uno dei punti sui quali gli studi dovranno essere approfonditi); è pur vero, tuttavia, che una analisi più attenta del rapporto tra *Sap* e NT rivela che gli autori neotestamentari, Paolo in primo luogo e poi Giovanni, hanno letto e utilizzato il libro della Sapienza (v. sotto, circa il commentario di H. Hübner). Ora, se la Sapienza è usata nell'epistolario paolino, una datazione al tempo di Caligola si rivela troppo vicina a Paolo e molto difficile da sostenere. In questo caso, il rapporto tra Sapienza e Filone può continuare ad essere studiato (v. ad esempio le differenze tra i due autori sottolineate alle pp. 299-304), ma non è più possibile leggere il nostro testo come una reazione all'impostazione filoniana. Ritengo che questo sia l'unico punto veramente discutibile di tutto il lavoro di Scarpat e che il problema della datazione del libro della Sapienza sarà veramente chiarito soltanto dopo aver analizzato con maggior attenzione la relazione del testo con l'epistolario paolino.

In conclusione, il giudizio sul lavoro di Scarpat non può limitarsi a questo terzo volume, nel quale talora si ha l'impressione che l'autore abbia voluto comunque portare a termine la sua opera; dopo la poderosa analisi del capitolo 13, infatti, il commento si fa più stringato e veloce anche per parti importanti; pochissima attenzione è dedicata ai capitoli 15 (143-

149) e 16 (177-185), dove in particolare viene del tutto tralasciata l'analisi del tema della manna; l'analisi di Sap 17 è limitata al tema della paura (215-223), ma non si fa altro che riprendere e completare un precedente articolo); si tratta però di dettagli.

Il commentario di Scarpat va considerato nella sua totalità e costituisce, come si è visto, un'opera di una ricchezza veramente straordinaria; non è esagerato affermare che chiunque voglia affrontare lo studio del libro della Sapienza non può più permettersi di ignorarla né di evitare il confronto con le intelligenti e documentate proposte e con le accuratissime analisi di Scarpat. Dopo i commentari di Larcher e di Scarpat, pubblicare un altro commentario scientifico al libro della Sapienza della portata di questi due si rivelerà per lungo tempo una pretesa quasi impossibile, anche se, come si è visto, gli studi dovranno certamente continuare. La fatica di Scarpat ci permetterà di farlo con maggiore sicurezza e anche di questo dobbiamo essere grati all'autore.

Il lavoro di Hübner, al contrario di quello di Scarpat, si presenta con un più chiaro taglio divulgativo (5); vuole essere leggibile per i non teologi ma fruibile anche per i teologi di professione; del resto è questo il taglio dell'intera collana alla quale appartiene, *Das Alte Testament Deutsch*. Hübner ha così rinunciato ad affrontare nei dettagli discussioni esegetiche che richiedano una preparazione specifica da parte del lettore; anche l'uso dei caratteri greci è limitato alle sole note, peraltro molto sobrie e limitate nel numero. Le discussioni esegetiche sono introdotte solo quando essenziali alla comprensione del testo; per il resto, Hübner rimanda ai ben noti commentari scientifici di Larcher, Vílchez Líndez e Scarpat, non disdegnando di ricorrere spesso al vecchio, ma classico lavoro di Grimm. Hübner utilizza con frequenza e in modo appropriato i primi due volumi di Scarpat, oltre ad altri suoi lavori (si osservi però che nella bibliografia elencata alle pagine 9-12 mancano proprio le citazioni dei due volumi di Scarpat; nelle molte citazioni in italiano fatte nelle note si sono poi introdotti diversi errori di stampa). In questo modo, il suo testo costituisce un interessante complemento al fondamentale lavoro di Scarpat.

Uno dei primi intenti di Hübner è quello di offrire una traduzione che non sia rigidamente letterale, ma che tenga conto anche dell'aspetto poetico del testo, aspetto che non deve essere trascurato neppure nel corso dell'interpretazione del testo stesso (21-22). In una veloce introduzione (13-28) l'autore mette in risalto alcuni punti fermi relativi all'interpretazione del libro della Sapienza: esso costituisce una sintesi tra giudaismo ed ellenismo (13-14), argomento sul quale Hübner ritornerà spesso nel corso del suo commento. Si veda in particolare il commento a Sap 7,22–8,1, dove egli si chiede se in *Sap* sia dominante l'aspetto biblico piuttosto che quello greco, affermando poi che in realtà la domanda è mal posta (102). I ventuno attributi della sapienza (Sap 7,22-23), ai quali Hübner dedica un attento esame, sono formulati con chiari prestiti platonici e soprattutto stoici, ma sono perfettamente integrati all'interno della teologia del saggio alessandrino: "Mit Hilfe der philosophischen Terminologie seiner Zeit, besonders der Stoa, formuliert der Autor seine alttestamentliche Glaubenstradition neu" (109). Il libro della Sapienza riprende così il panteismo stoi-

co in chiave monoteistica; lo stesso avviene in Sap 7,25-26, dove stoicismo, ma anche platonismo s'intrecciano in una prospettiva del tutto nuova e originale (113). Una migliore discussione avrebbe meritato il difficile testo di Sap 8,19-20 a proposito del quale Hübner si limita a parlare di pensiero di stampo platonico (122); nonostante l'opinione di Hübner la prospettiva dell'autore di *Sap* non è *ontologica*, ma *psicologica*, anche se la dipendenza da Platone è innegabile.

Per quanto riguarda la datazione del libro, Hübner si discosta notevolmente da Scarpat (15-19); l'argomento migliore per escludere la datazione di *Sap* al tempo di Caligola è per Hübner la chiara conoscenza che Paolo ha del libro: "ein starkes Indiz (...), dass Paulus die Sap genkannt hat" (48) è ad esempio il rapporto tra Sap 2,24 e Rom 5,12. Il libro va così datato durante l'impero di Ottaviano Augusto ed è diretto all'interno della comunità giudaica di Alessandria; non è in ogni caso un testo di carattere missionario (24-26).

Hübner dedica poi molta attenzione alla struttura del libro, anche nel corso del suo commento, nonostante alcune scelte che sollevano qualche perplessità, come l'aver distaccato Sap 2,21-24 da 1,16–2,20 (ma 1,16 riprende proprio 2,24, cf. il termine μερίς), l'aver diviso in due sezioni distinte (5,1-13 e 14-23) un capitolo, il quinto, peraltro molto unitario, l'aver considerato 8,19-21 un brano legato alla preghiera del capitolo 9, mentre l'ultimo v. (9,18) viene legato al capitolo 10, così da formare una unità letteraria inusuale, Sap 9,18–11,1. A proposito di 11,1, commentato a p. 145, c'è da notare una stranezza, forse frutto di distrazione: tale versetto non è stato inserito nella traduzione! (132). A questo riguardo osservo anche che manca il commento a 12,1 (158) e che a proposito di Sap 7,20 non è stato tradotto l'intero secondo stico (93); del difficile πνευμάτων βίας si parla a p. 100-101, ma la traduzione di 7,20b è stata saltata per intero!

Veniamo adesso alla principale caratteristica di questo commentario: il taglio eminentemente teologico-ermeneutico. È importante notare che tale necessità di una interpretazione teologica nasce secondo Hübner dal libro stesso: il libro della Sapienza è infatti il più teologico degli apocrifi (6); pensato con precisi criteri filosofici e teologici (14. 21-22): "die Sap ist ein höchst theologisches Buch!" (146). L'interpretazione teologica del libro è il compito più importante dell'esegeta; Hübner sottolinea che la teologia di cui egli sta parlando è qualcosa che nasce dalla fede e si traduce nella vita (148).

L'interesse verso la teologia del libro della Sapienza può sorprendere in un autore di confessione evangelica come Hübner; è ben noto infatti che questo libro non è considerato canonico se non dalla Chiesa cattolica (Hübner si sbaglia a proposito della Chiesa ortodossa, cf. pp. 14-15). Proprio su questo punto l'autore ci tiene ad avvertire i lettori: il suo commento a *Sap* è condotto come quello di qualsiasi altro libro biblico ed è proposto in una chiara prospettiva ecumenica. È pur vero che il primo grande commentatore moderno di *Sap* fu proprio un riformato, C.L.W. Grimm (*Das Buch der Weisheit* [Leipzig 1860]), ma i commentari non cattolici a *Sap* sono rari e quello di Hübner è, se non mi sbaglio, il primo dopo quello di Feldman, pubblicato nel 1926. Secondo Hübner il criterio evangelico della *veritas hebraica* non è un criterio di canonicità sufficiente: "Ich gehe

davon aus, dass die sogenannten Apokryphen essentielle Teile des AT sind und als biblische Bücher zu exegesieren sind" (15).

Caratteristica della teologia del libro della Sapienza è secondo Hübner quella di essere una teologia di rivelazione, espressa però in una forma di pensiero e attraverso una terminologia tipicamente greca (31); si veda ad esempio la tematica della bellezza a proposito di Sap 7,8-10 (97), un tema tipicamente platonico. Ad ogni passo, nel corso del suo commentario, Hübner sottolinea la portata teologica del testo; seguire la sapienza crea nell'uomo un nuovo essere e un nuovo conoscere (così a proposito di Sap 6,22b); aspetto ontologico e aspetto noetico si intrecciano, come più tardi avverrà anche in Paolo (90).

Il libro della Sapienza non è soltanto un testo teologico, ma anche ermeneutico: "die Sap ist ein enorm hermeneutisches Buch" (203). Un testo come Sap 3,9 manifesta ciò che Hübner intende per carattere ermeneutico (53): al centro del testo di *Sap*, il verbo 'comprendere' mostra come verità e fede siano strettamente legate tra loro e la verità vada così intesa come «Ereignis Gottes». Il tutto viene detto, con un po' di enfasi, "zumindest tendenziell, gut neutestamentlich" (54), anche se a proposito di Sap 4,18 idee analoghe vengano accostate piuttosto alla teologia di Lutero (65). Comprendere la sapienza ha così un valore ermeneutico in relazione alla verità e alla fede (v. anche 91, a proposito di 6,22e).

Non di rado l'analisi teologico-ermeneutica del libro assume nel commentario di Hübner un taglio che intende sottolineare la portata esistenziale del libro della Sapienza: Hübner non disdegna riferimenti alla cultura occidentale (di area tedesca, naturalmente: v. Goethe a p. 41, Schiller a p. 44, Kierkegaard e Heidegger a p. 202, a proposito della paura di Sap 17). Fin dall'inizio di *Sap* (cf. il commento a 1,2 e 1,31-32) emergono dal testo due modi contrapposti di vivere, uno dei quali, quello degli empi, è l'andare verso il nulla (39), così come un vivere nella prospettiva del nulla è lo stile di vita proprio degli idolatri (165-167); la non conoscenza di Dio è l'inizio della propria autodistruzione; si veda al riguardo il confronto a distanza con Feuerbach, a proposito di 13,10–14,11 (172). Un bell'esempio di questo tipo di interpretazione è la rilettura della figura di Aronne (18,20-25), un uomo che rappresenta la vittoria di Dio contro Dio stesso (218).

Una valutazione globale del lavoro di Hübner non può che essere positiva, pur nei limiti che il commentario stesso si prefigge. Alcune rapide osservazioni critiche sono tuttavia necessarie: la praticità del commentario è diminuita dalla completa assenza di indici conclusivi. In alcuni casi il commento appare un po' superficiale o troppo veloce (v. lo spazio minimo dedicato a Sap 14,23-26 e 19,18-21, testi che avrebbero meritato di più); maggior attenzione meritavano l'analisi di ὁ ἀναλύσας in Sap 2,2 e della correlata immagine dell'Ade (39). Uno spazio più importante poteva essere dato, soprattutto, al tema della morte e dell'incorruttibilità in Sap 2,23-24 (48), che, da un punto di vista teologico, costituisce uno dei testi più importanti del libro. A proposito di 12,11a (161), la conclusione fortemente negativa del nostro saggio è definita brutale, ma non è poi affrontata la questione di fondo: come nel libro della Sapienza continuino a coesistere affermazioni molto nette sulla misericordia di Dio e proclami al-

trettanto decisi sulla severità radicale delle punizioni divine; l'alternanza tra giustizia e misericordia di Dio costituisce uno dei grandi temi dibattuti nel giudaismo di epoca ellenistica (cf. G. Boccaccini, *il medio giudaismo* [Genova 1993] 77-79; 172-175). Se è vero che *Sap* è un tentativo di sintesi tra giudaismo e ellenismo, alcuni aspetti potevano essere approfonditi; per quanto riguarda i contatti con il mondo dei misteri ad esempio, Hübner non va oltre gli ormai noti lavori di Mack e Kloppenborg; circa l'attenzione di Hübner al rapporto con le tradizioni giudaiche, molto profondo nel libro della Sapienza, è senz'altro scarsa.

Per quanto riguarda l'analisi della teologia, si può discutere l'affermazione di Hübner che in *Sap* assistiamo a una crisi della sapienza provocata dal fallimento della nota idea sapienziale del rapporto tra causa ed effetto ("Tun-Ergehen-Zusammenhang") che il nostro saggio trasferirebbe a livello escatologico (21 e 47). In realtà, se crisi della sapienza c'è stata, occorre cercarla ben prima del libro della Sapienza! Pur se avrebbe fatto comodo una sintesi teologica conclusiva, l'attenzione alla dimensione teologica del libro è comunque profonda e apre al lettore prospettive sempre molto interessanti. Il lavoro di Hübner colma in tal modo una lacuna nel panorama dei commenti al libro della Sapienza e ci offre uno strumento molto valido dove l'attenzione costante all'aspetto esegetico si coniuga con un'ottima riflessione teologica che non prescinde mai dall'aspetto esistenziale.

Un ulteriore merito di Hübner è l'aver offerto un contributo importante sul piano ecumenico, offrendo alle chiese riformate un commento a un testo 'apocrifo' trattato alla pari di un testo biblico e, ai lettori cattolici, una lettura teologica del libro della Sapienza fatta nella prospettiva della teologia riformata. Tutto ciò risalta molto bene nei molteplici contatti rilevati tra il libro della Sapienza e il Nuovo Testamento: a proposito di Sap 16,28, la presenza del termine εὐχαριστία è del tutto ignorata e il v. in questione non viene neppure commentato (199); l'intera sezione di Sap 16,20-28 non viene posta in relazione con i testi eucaristici neotestamentari. D'altra parte Hübner legge Sap 7,15-16 come preparazione ai testi che parlano della divinità di Cristo; accosta Sap 10,14 a Rom 3,23 e 8,30 (141) e Sap 18,15-16 al prologo di Giovanni (216). Il lavoro di Hübner è così la dimostrazione che l'attenzione alla teologia non può che essere salutare nella lettura di un testo biblico; l'uso che Hübner fa dei lavori di Scarpat rivela allo stesso tempo che la filologia e l'analisi esegetica sono d'altra parte strumenti indispensabili per poter far emergere la portata teologica di un determinato testo.

Via F. Corridoni, 5 — Luca Mazzinghi
I-50134 Firenze (Italia)

Novum Testamentum

Delbert BURKETT *The Son of Man Debate.* A History and Evaluation (SNTSMS 107). Cambridge, University Press, 1999. xiv-176 p. 14,3 × 22,2. £35 – $54.95

Of the increase of works on the Son of Man (henceforth SM) there shall be no end, it seems. Referring to the fact that 'no comprehensive survey of the subject has been written in the twentieth century', Burkett attempts to 'remedy that lack' (3) by providing a history of past discussions together with some evaluations. Yet although he indicates his own views reasonably clearly, Burkett concludes that perhaps the problem is in the end insoluble. 'Some questions may never be fully resolved ... The Son of Man problem may be one of these questions.' (124).

Burkett surveys the history of the debate in ten compact chapters. 'The' SM debate is taken almost exclusively to be the question of whether the phrase was used by Jesus himself and, if so, what he may have meant by it. Thus Burkett considers, and documents, those who have argued for a 'genealogical' interpretation (SM = son of a particular parent), a 'human SM' (= Jesus as a human being), an apocalyptic/messianic SM, or an idiomatic/nontitular son of man. Along with these, he considers questions of 'reference' (who does SM refer to) as well as of authenticity (does the phrase go back to Jesus). At each point Burkett provides some evaluation of the various theories he discusses. Often these are relatively compact; but in his last two chapters he offers a more extended discussion and critique of the theories of an idiomatic/nontitular usage (a lightly modified form of his article which appeared in *NTS* 40 [1994] 504-521) and of the possibility that Jewish apocalyptic and rabbinic texts provide a relatively unified view of an 'apocalyptic' SM figure.

Burkett's own view emerges quietly but clearly. He is not persuaded by any of the theories that SM on the lips of Jesus represents an idiomatic or nontitular usage. Rather, the term appears to be clearly a title. Further, the arguments of Käsemann, Vielhauer and Perrin are found to be persuasive in arguing that all the SM sayings are formulations of the (Palestinian) Christian community (cf. 56, 123). Just as in the case of the term 'Son of God' in the fourth gospel, the term SM has been retrojected back on to the lips of Jesus by early Christians.

In many ways this is a strange book. As already noted, Burkett seeks to provide a 'comprehensive' survey of the subject; moreover, he sets his sights very high by seeking to cover almost the whole period of Christian history from as early as Ignatius of Antioch. Yet the book itself is only 176 pages in toto of which 52 are taken up with Bibliographies and Indexes. The discussion is therefore contained in 124 pages. Some may feel that, although conciseness is always to be encouraged, this is perhaps in danger of going a little too far in that direction, given the subject concerned. Certainly for the present reviewer, the treatment does appear at times extremely compressed and the number of authors cited rather selective.

Discussion of Gnostic use of SM is 'covered' in one brief paragraph on half a page (6) with one quote from *Eugnostos*. Nothing of the complexity of the issue is really noted. The difference between the 'genealogical' and 'human' SM is at times hard to see, but one certainly misses a large number of possible patristic or reformation authors who could have been cited here (cf. D.R.A. Hare, *The Son of Man Tradition* [Minneapolis 1990] 30-31). On the other hand no attempt is made to distinguish one author from another in terms of the level of critical approach adopted. Thus (relatively) ancient and modern authors sometimes lie side by side slightly strangely.

Other notes about discussions are at times rather selective. The (positive) *views* of others are noted (albeit briefly and often without information about the kind of detailed reasoning which has led to that view being adopted, information which might otherwise have been useful); but the critiques of such views by others tend to be passed over briefly, if at all. Thus a (rather larger than usual) discussion of Vielhauer's work is followed by a brief statement that, although it 'has stimulated a good measure of disagreement', nevertheless (citing H. Boers) his 'exegetical arguments have been questioned but never disproved' (54). This may be the case but is scarcely very helpful in a subject area where it is all but impossible to 'disprove' almost any theory. Given the quite powerful critiques which others have mounted against Vielhauer *et al.*, a decision to say no more than this seems a little unhelpful in what is intended to be a comprehensive survey.

The more detailed discussions, on the idiomatic/nontitular SM and the apocalyptic SM, are more weighty. However, the former has already been sternly attacked by Maurice Casey, *The Aramaic Sources of Mark's Gospel* (SNTSMS 102; Cambridge 1998) 69-71, 118-21, for failing to discuss properly the versions of the relevant sayings in Aramaic and for failing to take proper note of the nature of any translation process. Some of these criticisms are perhaps valid; certainly Burkett's insistence that any interpretation of the sayings should fit the Greek versions as well as any postulated Aramaic does run the risk of ignoring the possibility of freedom being exercised by a translator; however, *contra* Casey, it must be noted that the whole process of retro-translation is only valid if one assumes that the sayings do go back to an Aramaic stage and then to Jesus — and certainly this last point is effectively denied by Burkett.

The discussion of a possible unified SM concept in Judaism is also interesting and fuller. Burkett argues against e.g. Collins and Nickelsburg that the Jewish texts in question show a more varied picture than those scholars have allowed. Thus Burkett distinguishes between *1 Enoch* 37–70 (where the SM is a heavenly figure, reserved in heaven to be the judge) and *1 Enoch* 71 (where Enoch himself as a human figure is the SM, transferred from earth to heaven), and these in turn from the view of the vision in *4 Ezra* 13 (where the man from the sea is a human figure, *possibly* David *redivivus*) and the ('messianic') interpretation of the vision which follows in *4 Ezra* 13. Whether though one can make such distinctions on the basis of some relatively short extracts, and whether ancient writers had the same sense of logical proprieties as modern commentators, is not so certain. Nevertheless Burkett's observations here are acute and interesting.

Burkett's discussion remains firmly focused on the question of Jesus' own views and his possible use of the term. Given that his own overall theory is that all the SM sayings are inauthentic, it is perhaps a pity that he rarely discusses the different ways in which the terms may have been used in the various Christian sources. The SM texts in John get a brief two pages (65-67); Matthew is mentioned in passing (e.g. 78) as is Q (e.g. 79). But there is no real attempt to give any sustained attempt to delineate the different ways in which the various strata within the gospels may have nuanced and developed the SM tradition in any particular way. Burkett does though at times fail to distinguish Q studies and Jesus studies carefully enough (even to the extent of listing surveys [e.g. by Neirynck and myself] of studies of the use of SM *in Q* with surveys of research on 'the SM' [which seem to be on the question of what SM might have meant on the lips of Jesus]). Thus on p. 79 he cites discussions about stratification proposals for Q as if they were theories about the historical Jesus (though in this he follows Mack who makes a similar mistake).

The defence offered here of the possibility that all the SM sayings are inauthentic also leaves something to be desired. Burkett appeals to the analogy of the use of 'Son of God' in John being secondarily placed on the lips of Jesus (56), and says that exactly the same situation would have arisen as with the SM sayings (i.e. it would have appeared only on the lips of Jesus) if Son of God had not been in use by early Christians. Hence there is no need to question the possibility that SM was also retrojected onto the lips of Jesus by Palestinian (rather than Hellenistic) Christians. This does however beg a large question. The difference here between Son of God and SM cannot be ignored. The fact remains that we know that Son of God was used as an important christological category by (a number of) early Christians. In the case of SM that evidence, at least from outside the gospels, is of course lacking: with a very few (and probably insignificant) exceptions the term only appears within the gospel tradition and on the lips of Jesus. *If* early Christians used the term SM widely as an important christological category, Burkett's view of the development of the tradition would be more plausible. The very fact that, as far as we know, they did not (unless of course the gospel writers are the exceptions to prove the case) makes the theory still difficult.

This is an ambitious book. Trying to provide a comprehensive survey *and* evaluation of the debate is not a task for the faint-hearted. One wonders if in the end the book falls between two stools: two substantial article-length chapters sit alongside much else that ostensibly aims at comprehensiveness but seems to be too compact and not allow itself enough space to be meet its stated aims. Nevertheless, Burkett's book supplies much information and his work will provide a useful resource for future work.

41 St Giles
GB-Oxford OX1 3LW

Ch.M. Tuckett

Alex T. CHEUNG, *Idol Food in Corinth.* Jewish Background and Pauline Legacy (JSNTSS 176). Sheffield, Academic Press, 1999. 364 p. 16 × 24. £55.00 – $85.00

This study was done as a doctoral dissertation at Westminster Theological Seminary under the direction of Moises Silva. It contains three major sections of investigation along with an introductory chapter and a concluding summary. There is also an appendix in which the writer compares his understanding in comparison with other recent investigations of 1 Cor 8 and 10.

The three sections of investigation are of unequal length. The first is the briefest on Jewish attitudes toward sacrificial food, the second — an exegetical discussion focused upon 1 Cor 8 and 10 — is about twice as long as the first. The longest section is an investigation of early Christian attitudes toward idol food both elsewhere in the NT. and in later Christian writings into the third century. This last section, in my opinion, is the most valuable because by gathering and analyzing information not collected elsewhere it breaks new ground in the study of the topic of sacrificial food.

Cheung explains that he was led to this study because he became convinced that the 'consensus' understanding of Paul's attitude (i.e., that Paul was not theologically opposed to eating idol food, except if it led to difficulties for weaker Christians) was mistaken. This is my general impression as well, although I do not share the 'consensus' view, as Cheung seems to understand me to do — about which more below.

There seems to be little disagreement about the evidence in written Jewish attitudes toward sacrificial food. This is well illustrated in ch. 2 of this book, but in some cases the writers clearly are correcting what they regard as sinful practice by other Jews — therefore some Jews did eat! Nonetheless it is appropriate to focus comments on other parts of this book, since the expressed position of ancient Judaism seems undisputed.

One of the great challenges in terms of understanding the background of the events in Corinth, and Paul's instructions is to know the meaning(s) of sacrificial food to those non-Christian Gentiles who ate. In ch. 1, Cheung briefly reviews evidence (esp. that of P. Gooch, *Food and the Limits of Community: 1 Cor 8 to 10*; unpublished Ph.D. dissertation; University of Toronto 1988) that confirms the frequent association of dining halls adjacent to pagan temples, which discloses the common association of worship and eating in antiquity. Cheung rhetorically asks whether it is possible to 'eat in an idol's temple' and not be involved with idolatry? (in his view, no). In my 1985 publication I reached the same conclusion, as Cheung observes. Nonetheless, he objects that in emphasizing a 'social' significance to a 'religious' one the religious import of such meals has been 'seriously underestimated' (37).

I believe that it is anachronistic to pose such alternatives, not because the meals were 'more religious' but because the pagans did not contrast religious with social. The meals at temples were not always overtly religious, although most often they were, but the pagans saw the joy of conviviality as part of what religion meant. Such meals certainly were not

'secular' (a real anachronism) as Cheung says that my work argues (310, incorrectly, in my opinion), but neither were the gatherings focused upon the presence of the divinity, nor acts of piety which should accompany the meal. Virtually all meals in Greco-Roman antiquity had some overt symbolic recognition of the god/desse(s).

The second major unit of the study (ch. 3) is an exegetical examination of 1 Cor 8,1–11,1. Here the author rightly notes that the current tendency is to see these chapters as having integrity (esp. arguments presented by rhetorical critics), which he affirms. He also argues that there is theological integrity to Paul's argument here and that the frequent suggestions of 'tensions' between Paul's position in ch. 8 and in ch. 10 (what he terms the 'traditional view') are grounded in a misinterpretation of Paul's meanings in each chapter. He is also correct to point out that Paul should not be considered holding the outlook of the 'strong' (a term not found in 1 Corinthians, used here only as a convenient shorthand), nor does Paul have any project to change the mind of the weak.

In this chapter the author surveys the various reconstructions of what was happening in Corinth (who were those who ate and why?) and of Paul's argument. He rightly says that Paul consistently opposes Christian participation in eating what is known to be idol food — although in private homes they were not obliged to investigate the history of the food. Knowledgeable eating of idol food is never an ἀδιάφορον for Paul. This leads to the pressing question, why did some Corinthian Christian wish to eat? Again the author is correct in seeking the motivation in the desire of some Corinthian Christians to maintain their participation in the larger society and its activities (rather than being grounded in aberrant theology or eschatology). Their 'knowledge' is rather simply that their awareness of the sole God and the sole Lord rendered other alleged divinities meaningless nothings — so let's go to the *barbecue*!

What Cheung does not pursue here, which seems important to me, is how could former pagans make such a shift so easily?If they did not believe that they could also continue the worship of the no-gods, why did they think eating in the adjacent halls was not problematic? The most convincing reason, to me at least, is that the fellowship meals — while nominally religious — felt most like a social occasion of friends.

Fundamentally agreeing with the study's exegesis of 1 Corinthians, the most valuable portion of the dissertation is the survey of non and post-Pauline Christian literature dealing with the topic of idol food (ch. 4). Here is an important and new study that rounds out the reconstruction of early Christian attitudes toward idol food. Examining these sources, Cheung notes that there is a uniform agreement in early Christianity against the eating of idol food. His conclusion after this thorough survey is that it is extremely unlikely that Paul represented the sole voice that disagreed with this evaluation of idol food as prohibited. Whether the additional observation that the view which regards Paul's genuine position (i.e., the sacrificial food is o.k. unless some weak Christian is bothered) being subsequently 'rejected, ignored or misunderstood' (167, alluding to J.C. Brunt, 'Rejected, Ignored, or Misunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Food Offered to Idols in Early Christianity' *NTS* 31

[1985], 113-124), derives from the reconstruction of early Christianity by von Harnack and Bauer, he notes but does not affirm.

This survey of this literature is instructive and agrees with the conclusion that early Christian writers (including Paul) taught other believers to avoid food associated with idols. (In his observation [272] that the Apostolic Constitutions regards eating idol food as idolatry, it should be noted this work is relying on the *Didache* for this section, just as it depends upon the *Didascalia* for chapters 1–6).

In a work which surveys so many sources, perhaps one should not criticize what is not done; however, Cheung does not say anything about the attitudes expressed in the New Testament Apocrypha, which probably should be considered. It is somewhat surprising that this topic does not come up in apocryphal writings associated with Paul, esp. in the *Acts of Paul* where we might anticipate one of the many pressures brought to test him would be to eat sacrificial food — which does not happen. This seems also surprising in absence from ch. 3's list of beatitudes. Since elsewhere Cheung does consider with interest the omission of the topic of idol meat, the absence in this document seems worthy of comment.

It will come as no surprise, given the previous remarks, that I regard Cheung's position on Paul's attitude (and statements!) on idol food as correct and welcome their setting out. The extensive survey of patristic writers also makes this book of genuine value. So perhaps it will be permissible to raise some concluding questions.

First, it is very likely that western scholars in secular societies do not approach this issue with the same sensitivity to idolatry (and idol food) as those who come from cultures where such experiences are still present. Cheung insists that his own personal background has enabled him to have a vantage point that is closer to Paul than those who lack an experiential awareness of idols, and I have no doubt that is the case (as it would be for many other things: demons, miracles, etc.). However, his personal experience may also bring biases — although certainly different ones. I confess full ignorance, academic and experiential, of his society. But it is also possible that his experience leads him to see Greco-Roman idolatry as more similar to what he himself has observed than it was (not all idolatries are always the same, nor their meals).

In my own study, I wondered if the 'sacramental' view of the Lord's Supper which developed in Christianity over the centuries was (inadvertently?) read back into Hellenistic religions by those reconstructionists of *die religionsgeschichtliche Schule*. Doubtlessly there was a variety of sentiments among pagans in the first century as to the religious meaning of the meals at the adjacent halls. Perhaps some worshippers had such a 'sacramentalist' view as is found in medieval Christianity. But the sources we have, both those describing such meals and those lampooning them, stress the social conviviality of the religious meal — except for Jews who see them as 'meals of the dead' and/or 'sacrifices to demons.'

Secondly, in spite of the author's insistence (good, in my view) that modern scholarship is too captive to its age and so does not understand Paul historically, I think that he does much the same. He has little interest in Corinth (or at least, says little about it), and the concrete situation which

evoked Paul's remarks. Thus Paul seems to be understood more as a presenter of ideologies ('Paul's view on idol meat') than a pastoral theologian. It does not bother me that Paul can be seen to agree more with Acts 15 (I too think too much has been made of Luke's ignorance of Paul), but it is a tour de force to have an unbroken line from the OT to Augustine with one uniform reason for objections to idol food.

Two typos caught my eye while reading the work: on p. 151 the second line of the first full paragraph should read 'devout' rather than 'devote.' On p. 272 the heading of '18. Jewish Christianity' has accidentally added '2' after it.

3849 High Meadows Drive
Abilene, TX 79605 (USA)
Wendell L. WILLIS

Peter T. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians* (The Pillar New Testament Commentary). Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans – Leicester, UK, Apollos, 1999. xxiv-536 p. 16 × 23,7. $40.00

Die "Pillar" Kommentarreihe hat sich ausdrücklich zum Ziel gesetzt, in der Textauslegung die Debatte mit der übrigen Forschung zu führen "but avoid getting mired in undue technical detail" (so der Herausgeber D.A. Carson im "Series Preface", viii); es gebe theologisch keine objektive Wissenschaft ("the vision of 'objective scholarship' (a vain chimera) may actually be profane"), denn wenn Gott zu uns spreche, könne nur der einzelne Glaubende antworten (ebd.). Der Autor, der in Sydney lehrt, erwähnt im "Author's Preface" die Faszination, die Eph seit langem auf ihn ausgeübt habe; er nennt ihn in der Einleitung "one of the most significant documents ever written" (1), zumal dieser Brief spreche "with great power to our contemporary situation", "to a world that seems to have lost all sense of direction" (2).

Der Band enthält eine umfangreiche Bibliographie (xv-xxxiii), eine breit angelegte Einleitung (1-82), die eingehende Kommentierung (83-495) sowie Sach-, Autoren- und Stellenregister (497-536). Eph sei ein Rätsel ("presents something of an enigma"), da wir nicht wüßten, wer die Adressaten waren, und wo und warum überhaupt er geschrieben wurde; hinzukomme, daß die Mehrzahl der Exegeten die paulinische Abfassung bestreite (3). O'Brien selber nimmt an, daß Eph der Gattung nach wirklich ein Brief ist (68-73), der tatsächlich von Paulus geschrieben wurde, wie dies schon Marcion und Irenäus angenommen hätten. Gleichwohl referiert er ausführlich und überaus fair die üblicherweise vorgebrachten Argumente gegen die Authentizität (unpaulinischer Charakter, Sprache und Stil, literarische Beziehung zum Kol, besondere Theologie und besonderes Paulusbild, 5-37); ebenso folgt ein Abschnitt zum Problem "Authorship and Pseudonymity" (37-45), mit einer knappen Zusammenfassung (45-47).

Während die Argumente gegen die Echtheit verhältnismäßig breit vorgestellt werden, fällt die Begründung der Echtheitshypothese in allen Einzelpunkten recht knapp aus: Der unpaulinische Charakter wird damit erklärt, daß in Eph 1,1 ἐν Ἐφέσῳ nicht ursprünglich sei; Paulus habe den Brief als "a general epistle" an Heidenchristen "in southwestern Asia Minor" gerichtet (5; O'Brien sagt allerdings nicht, welche Indizien gerade für diese Adresse sprechen, wenn doch der Hinweis auf Ephesus sekundär ist). Eph weise zweifellos sprachliche Besonderheiten auf; aber lange Sätze gebe es auch in anderen paulinischen Briefen, zumal dort, wo Paulus nicht auf "major or pressing pastoral problems" eingehen müsse, sondern "exalted liturgical language" verwenden könne (7; als Belege aus den unumstrittenen Briefen werden Röm 8,38-39; 11,33-39 [sic!]; 1 Kor 1,4-8; Phil 1,3-8; 1 Thess 1,2-5 genannt). Hätte ein Paulusschüler den in Sprache und Stil durchaus eigenwilligen Eph verfaßt "it is surprising that such an outstanding author, of the calibre of Paul himself, should be unknown in the first-century church" (8; daß der Verfasser "unbekannt" gewesen wäre, muß man freilich gar nicht annehmen; möglicherweise war nur die Verbindung zwischen ihm und diesem Text nicht bekannt, so daß Zweifel an der Korrektheit des Autornamens "Paulus" nicht entstanden).

Auf die Beziehung zum Kol geht O'Brien ausführlich ein, wobei er von vornherein die Erwartung äußert, bei direkter literarischer Abhängigkeit müsse die wörtliche Übereinstimmung größer sein als sie tatsächlich ist (9); insbesondere sei es doch verwunderlich, daß der Hymnus 1,15-20 nicht übernommen wurde, ebensowenig die Polemik gegen die Irrlehrer in Kol 2. Die Nähe zwischen Eph 1,1-2 und Kol 1,1-2 sei erklärlich, wenn derselbe Autor zur selben Zeit an Christen "in similar circumstances" geschrieben habe (16; allerdings zeigt O'Brien gerade nicht, daß die Situation der jeweiligen Adressaten eine ähnliche war, was angesichts des Fehlens von Parallelen zur Polemik in Kol 2 ja auch sehr unwahrscheinlich ist). Kol könne durchaus zeitlich vor Eph geschrieben worden sein, aber dies bedeute weder literarische Abhängigkeit noch Pseudonymität des Eph; beide Briefe seien im Abstand von etwa zwei Jahren von Paulus verfaßt worden (20-21; m. E. wird dann aber die Parallelität von Kol 4,7-8 und Eph 6,21-22 nahezu unerklärlich).

Die theologischen Besonderheiten des Eph seien innerhalb des paulinischen Denkens gut vorstellbar; das gelte sowohl für die Erhöhungs-christologie wie auch für das Zurücktreten der Rechtfertigungs- und Gesetzesthematik. Die ekklesiologische Vorstellung von Christus als dem "Haupt" des "Leibes" habe Paulus aus aktuellem Anlaß ja schon im Kol eingeführt, und dies sei im Eph lediglich vertieft worden (27); wer Paulus dies nicht zutraue, zweifle an dessen "ability and versatility" und setze voraus, "that an author like Paul can only use terms with a mathematical precision" (28; auf die deutliche Differenz zu 1 Kor 12, wo das Haupt nur eines der Glieder des Leibes ist, geht O'Brien in diesem Zusammenhang nicht ein). Die "realized eschatology" des Eph stelle gegenüber dem "already – not yet" der anderen Paulusbriefe keine Besonderheit dar; das zweifellos auffällige Fehlen der für Paulus typischen Aussagen futurischer Eschatologie resultiere aus der Situation der Adressaten: "We contend that this emphasis on the 'already' aspect of salvation has been occasioned by the needs of the

readers, whom the author seeks to strengthen as he presents the grand sweep of God's purposes"; es handle sich nicht um ein spätes Stadium der theologischen Reflektion des Paulus "but arises out of the pastoral and apostolic ministry of Paul" (33; O'Brien sagt allerdings nicht, welche Aussagen im Eph die Situation der Adressaten so deutlich erkennen lassen, daß die von ihm gezogene Schlußfolgerung erlaubt ist).

O'Brien meint, die These der Unechtheit des Eph (wie überhaupt neutestamentlicher Briefe) werfe mehr Probleme auf als sie lösen könne. Selbstverständlich sei Pseudonymität in der Antike ein verbreitetes Phänomen gewesen, doch hätten dies die Zeitgenossen durchaus gewußt. Die einzigen pseudonymen *Briefe* im Judentum seien die Epistula Jeremiae und der Aristeasbrief gewesen, aber deren Echtheit wurde nicht akzeptiert, wie ihre Nichtkanonisierung zeige (40); man dürfe deshalb nicht sagen, Eph sei ungeachtet seiner vorgeblichen Pseudonymität "kanonisch", denn die Kanonizität in der Alten Kirche verdanke sich seiner Echtheit, nicht umgekehrt (45; Belege seien der 3. Korintherbrief und das Petrusevangelium, die als unecht erkannt und *deshalb* nicht kanonisiert wurden, 41). Daß es unechte Paulusbriefe gegeben habe, gehe aus 2 Thess 3,17 hervor, aber dort zeige sich ja gerade, daß Paulus die Abfassung solcher Briefe abgelehnt habe (43; darauf, daß es das im 2 Thess genannte "Echtheitszeichen" in dieser Form in keinem anderen Paulusbrief gibt und man deshalb 2 Thess seinerseits für pseudonym halten kann, geht O'Brien nicht ein). Das stärkste Argument gegen die Unechtheitshypothese sei die Gebetsaufforderung in Eph 6,19-20: Sollte tatsächlich ein nach dem Tod des Paulus unter dessen Namen schreibender Autor ein solche Bitte formuliert haben, so stünde dies im Widerspruch zu seiner Aufforderung zur Ehrlichkeit (Eph 4,15.24-25 u.ö.), der Autor selber wäre also ein Heuchler und ein Lügner (43-44).

Nach der breiten Diskussion der Verfasserfrage wird das mit der Adressatenfrage verbundene Problem ("destination") erstaunlich kurz erörtert (47-49), obwohl die Antwort auf diese Frage für die Auslegung eines echten Paulusbriefes doch von größter Bedeutung ist. Paulus habe den Brief an Christen in Hausgemeinden in Ephesus und dessen Umgebung gesandt, von deren Glauben er "gehört", mit denen er aber schon seit Jahren keinen Kontakt mehr gehabt habe; in irgendeiner Weise sei der Brief dann auch speziell nach Ephesus geschickt worden, und dem verdanke sich die sekundäre Lesart in 1,1 (48); an dieses Exemplar hätten dann die meisten Handschriften angeknüpft (49). Welche Textindizien für die These von den "Hauskirchen" in "Ephesus und Umgebung" sprechen, sagt O'Brien allerdings nicht; und wenn die Adresse in 1,1 (in deutlich späterer Zeit) sekundär war, dann müßte dies doch für "die Epheser" bedeutet haben, daß der Brief eine objektiv "falsche" Adresse trug und die konkreten Nachrichten über Tychikus usw. objektiv "falsch" waren, was O'Brien zuvor für unmöglich erklärt hatte. Vor allem fällt auf, daß O'Brien keine Beziehung zwischen Eph (und Kol) und Phil herstellt: Er nimmt an, die Gefangenschaftsbriefe seien um 61/62 n.Chr. in Rom verfaßt worden (57); vermutlich habe Paulus Tychikus und Onesimus als Überbringer des Phlm und des Kol nach Kleinasien geschickt, und dabei habe Tychikus den Eph als Brief an die kleinasiatischen Gemeinden mitgenommen. Daß aber Kol

und Phlm ganz unterschiedliche Pläne des Paulus voraussetzen und daß Eph eine ganz andere Theologie aufweist als Phil, bleibt unberücksichtigt.

Als "central message" des Eph versteht O'Brien mit Recht dem Gedanken der im μυστήριον geoffenbarten Einheit in Christus (59); überraschend ist allerdings, daß er Eph 1,10 (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν) als "apocalyptic expression" deutet und der Übersetzung folgt "when the times will have reached their fulfillment" (59; ebenso 88, 110). Der Gattung nach sei Eph ein Brief, der sich freilich — laut vorgelesen — von einer Homilie oder einer geschriebenen Predigt kaum unterscheide (73). Die intensiv diskutierte Frage nach den Einflüssen der Rhetorik auf die paulinischen Briefe beantwortet O'Brien mit dem Hinweis darauf, daß sich Paulus rhetorischer Stilmittel bediene, "but his letters were not informed by Graeco-Roman rhetoric" (79). Es sei falsch, die Briefe von einer vorgegebenen Rhetorik-Theorie her zu interpretieren (81-82); wohl aber will O'Brien bei jedem Textabschnitt zeigen, wie sich die einzelnen Aussagen zur Argumentation im ganzen verhalten (82).

Die Kommentierung bietet zunächst die Textübersetzung nach der "New International Version"; es folgt jeweils die Einführung in den Gedankengang der Perikope und dann die Einzelauslegung, mit textkritischen Hinweisen. Schon zu 1,1 stellt sich allerdings das Problem, daß O'Brien ἐν Ἐφέσῳ für sekundär hält, die Übersetzung aber durchaus "in Ephesus" liest (85-86), eine präzise philologisch begründete Übersetzung der für ursprünglich erklärten Textfassung fehlt; ähnliches gilt auch für die "apokalyptische" Übersetzung von 1,10 (113-114). Zu 1,23 meint O'Brien, Paulus habe das Bild von der Kirche als dem Leib und Christus als dem Haupt im Zusammenhang der Begegnung vor Damaskus entwickelt, da sich dort Christus ja in den Worten "Was verfolgst du *mich*?" (Apg 9,4) mit seinen Nachfolgern identifiziert habe (148); auf die Differenzen zu 1 Kor 12 geht O'Brien auch hier nicht ein. Die im Aorist formulierten Auferstehungsaussagen in 2,5-6 stimmen nach O'Brien mit dem in Röm 6,9.13 Gesagten überein; der Gedanke einer bereits gegenwärtigen Erfahrung des Himmels zeige sich schon in Gal 4,26; 1 Kor 15,47-49; 2 Kor 12,2-3; Phil 3,20 (171; der ganz anders geartete Inhalt dieser Aussagen gegenüber Eph 2,5-6 bleibt unbeachtet).

Die Haustafel beginnt nach O'Brien's Exegese mit 5,22; die Wendung ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις bilde den Abschluß von 5,15-21, auch wenn sich dann V. 22 ohne Verb unmittelbar anschließe; dabei gelte: "The apostle is not speaking of *mutual* submission in the sense of reciprocal subordination, but submission to those who are in authority over them" (404). Hier zeigt sich nochmals das Problem der Diskrepanz zwischen der vorgegebenen Übersetzung und der Exegese: Die Übersetzung bietet "submit ... out of reverence" (379), der Kommentar argumentiert zugunsten von "fear" (404). Die Aussage in 5,22 wird dann dahin ausgelegt, daß Paulus ja nur fordere, die Ehefrauen sollten sich ihren Ehemännern unterordnen (nicht: die Frauen den Männern); das mediale ὑποτασσόμενοι zeige "the voluntary character of the submission" (411), obwohl O'Brien zu V. 21 in Anlehnung an eine Formulierung E. Käsemanns festgestellt hatte: "In the light of Christ's power and holiness believers will be subordinate to those who are in authority over them" (405). Offensichtlich soll einerseits eine generelle

Weisung zur Unterordnung betont, mit Blick auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander dann aber zeitgemäß relativiert werden.

Der Kommentar ist ein umfassend angelegter Versuch, Eph im Rahmen des Corpus der echten Paulusbriefe zu lesen. Beinahe zwangsläufig müssen dabei aber die Differenzen zwischen dem Eph und den (übrigen) Briefen des Apostels verneint oder jedenfalls stark minimiert werden; die Folge ist, daß das Eigenständige der Theologie des Eph dann doch verloren geht. Am Ende bestätigt gerade die Sorgfalt, die O'Brien in der Exegese walten läßt, daß Eph als ein "echter" Paulusbrief nicht wirklich verstanden werden kann und daß umgekehrt die paulinische Theologie fehlgedeutet wird, wenn sie vom Eph her gelesen wird.

An der Rehwiese 38
D-33617 Bielefeld

Andreas LINDEMANN

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 2000-2001. II semestre

Auditores inscripti erant 360, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	23	307	18	348
Fac. Orientalistica	—	—	12	12
Universi	23	307	30	360

Nationes	64	Alumni	360
Dioceses	177	Alumni	194
Inst. Religiosorum	53	Alumni	123
Inst. Religiosarum	10	Alumnae	10
Ex statu laicali	33	Alumnae	20
		Alumni	13

Laureae

Laureae in Re Biblica digni declarati sunt:

PONESSA, Joseph (12.01.2001). *Doubling Elements in Luke 22:15-20 and 1 Corinthians 11:23-26 in the Light of Ancient Languages and Literatures* (cum laude). Moderator: A. VANHOYE.

PAXIMADI, Giorgio (14.05.2001). *«Ed io dimorerò in mezzo a loro». Linee interpretative di Es 25–31 a partire dalla struttura retorica del testo* (magna cum laude). Moderator: P. BOVATI.

MALINA, Artur (29.05.2001). *«Non come gli scribi» (Mc 1,22). Studio del loro ruolo nel Vangelo di Marco* (magna cum laude). Moderator: K. STOCK.

HÖECK, Sebastian (06.06.2001). *The «katabasis» of the New Jerusalem. A Discourse Analysis of Rev 21:1–22:5* (magna cum laude). Moderator: U. VANNI.

Doctor in Re Biblica renuntiatus est, typis edita thesi:

MORRISON, Craig, *The Character of the Syriac Version of the First Book of Samuel* (Monographs of the Peshitta Institute 11). Leiden 2001.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc elencho notantur. Praeterea mandantur redactori *Elenchus of Biblical Bibliography* et in eodem *Elencho bibliographico* notantur prout redactori bonum videtur.

Eo autem quod hi libri in Biblica recipiuntur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur.

Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica*, Pontificium Institutum Biblicum, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia».

Abadie, Philippe – **Lémonon**, Jean-Pierre (sous la direction de), *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne.* XVIIIe congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999) (LD 186). Paris, Les Ëditions du Cerf, 2001. 412 p. 13,5 × 21,5. FF 295

Aletti, Jean-Noël, S.J., *Saint Paul Épître aux Éphésiens.* Introduction, traduction et commentaire (EB 42). Paris, Éditions J. Gabalda, 2001. vii-351 p. 15 × 24

Alexander, T. Desmond – **Rosner**, Brian S. (eds.), *New Dictionary of Biblical Theology* (IVP Reference Collection). Leicester, Inter-Varsity Press – Downers Grove, InterVarsity Press, 2000. xx-866 p. 18 × 26. £29.99

Arens, Eduardo – **Díaz Mateos**, Manuel, *El escándalo de la Palabra.* ¿Interpretación de la Biblia en crisis? Lima, Centro de Espiritualidad Ignaciana, 1997. 128 p. 14,5 × 20,5

Arias Abellán, Carmen (introducciones, traducción, comentario e índices), *Itinerarios Latinos a Jerusalén.* Egeria y el Pseudo-Antonino de Piacenza (Collección de Bolsillo 154). Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000. 315 p. 11,5 × 18,5

Ariel, Donald T. (ed.), *Excavations at the City of David 1978-1985.* Volume VI: Inscriptions (Qedem 41). Jerusalem, The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 2000. x-194 p. 21,5 × 28. $48.00

Ariola, Antonio Maria, O.P., *La Madre del Mesías en Rom 5,12* (Extracto da Estudios Marianos 64). Bilbao, Universidad de Deusto, 1998. pp. 65-110. 16 × 23

Arnould, Jacques, *La teologia dopo Darwin.* Elementi per una teologia della creazione in una prospettiva evoluzionista (Giornale di teologia 270). Brescia, Editrice Queriniana, 2000. 381 p. 12 × 19. Lit. 46.000 – €23,76

Aune, David E. (ed.), *The Gospel of Matthew in Current Study.* Studies in Memory of William G. Thompson, S. J. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. xii-191 p. 15 × 23. $25.00 – £16.99

Báez, Silvio José, *Tiempo de callar y tiempo de hablar.* El silencio en la Biblia Hebrea. Roma, Edizioni del Teresianum, 2000. 255 p. 17 × 24. Lit. 40.000

Bagni, Arcangelo (a cura di), *Vangelo secondo Luca* (Dabar – Logos – Parola: Lectio divina popolare). Padova, Edizioni Messaggero, 2000. 189 p. 12 × 21. Lit. 18.000 – €9,30

Barr, James, *History and Ideology in the Old Testament.* Biblical Studies at the End of a Millennium. The Hensley Henson Lectures for 1997 delivered to the University of Oxford. Oxford, Oxford University Press, 2000. x-198 p. 14 × 22,5. £25.00

Barsanuphe et **Jean de Gaza**, *Correspondance.* Vol. II: Aux cénobites. Tome I: Lettres 224-398 (SC 450). Texte critique, notes et index par François Neyt et Paula De Angelis-Noah. Traduction par Lucien Regnault. Paris, Les Éditions du Cerf, 2000. xiv-461 p. 12,5 × 19,5. FF 186

Barsanuphe et **Jean de Gaza**, *Correspondance.* Vol. II: Aux cénobites. Tome II: Lettres 399-616 (SC 451). Texte critique, notes et index par François Neyt et Paula de Angelis-Noah. Traduction par Lucien Regnault. Paris, Les Éditions du Cerf, 2001. pp. 462-909. 12,5 × 19,5. FF 229

Barsotti, Divo, *Meditazione sul libro di Giobbe* (Bibbia e Liturgia 40). Brescia, Editrice Queriniana, 2001. 134 p. 14 × 24,5. Lit. 18.000 – €9,33.

Barth, Markus – **Blanke**, Helmut, *The Letter to Philemon.* A New Translation with Notes and Commentary (The Eerdmans critical commentary). Grand Rapids – Cambridge, U. K, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. xviii-561 p. 16,5 × 24. $40.00 – £25.00

Bechard, Dean Philip, *Paul Outside the Walls.* A Study of Luke's Socio-Geographical Universalism in Acts 14:8-20 (AnBib 143). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000. 451 p. 16,5 × 24. Lit. 70.000 – $40.00 – €36,15

Bedford, Peter Ross, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 65). Leiden, Brill, 2001. xii-369 p. 16,5 × 24,5. Dfl 220,37 – $123

Bellis, Alice Ogden – **Kaminsky**, Joel S. (eds.), *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures* (SBL Symposium Series 8). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. xiv-450 p. 15 × 23. $49.95

Ben Zvi, Ehud – **Floyd**, Michael H. (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy* (Society of Biblical Literature Symposium Series 10). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. xii-317 p. 15 × 22. $44.95

Berger, Klaus, *Ermeneutica del nuovo Testamento.* (Biblioteca biblica 26). Brescia, Editrice Claudiana, 2001. 260 p. 16 × 23. Lit. 45.000 – €23,24

La Bible d'Alexandrie. Les Proverbes. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par David-Marc **d'Hamonville**. Paris, Les Éditions du Cerf, 2000. 357 p. 14 × 20

Blair, Christine Eaton, *The Art of Teaching the Bible.* A Practical Guide for Adults. Louisville, Geneva Press, 2001. x-138 p. 12,5 × 20

Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 1-39.* A New Translation with Introduction and Commentary (AB 19). New York, Doubleday, 2000. xix-524 p. 16 × 24. $50.00 – Can$75.00

The Book of Isaiah (The Holy Bible). Translation, notes and introduction by Paul **Miki Wada** and Bernadin **Schneider**, OFM. Tokyo, Studium Biblicum Franciscanum – San Paolo, 2000. iii-508 p. 15,5 × 21,5

Botterweck, G. Johannes – **Ringgren**, Helmer – **Fabry**, Heinz-Josef (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament.* Volume XI: עזז - פנים. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. xxiv-615 p. 17,5 × 25. $50.00 – £29.99

Bottini, Giovanni Claudio, OFM, *Giacomo e la sua lettera.* Una introduzione (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 50). Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2000. 311 p. 17 × 23,5

Braxton, Brad Ronnell, *The Tyranny of Resolution.* I Corinthians 7:17-24 (SBLDS 181). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. xi-302 p. 14,5 × 22,5. $45.00

Bray, Gerald (obra preparada por), *Romanos* (La Biblia Comentada por Los Padres de la Iglesia: Nuevo Testamento 6). Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2000. 560 p. 18 × 25. Ptas 4.800

Brenner, Athalya (ed.), *Exodus to Deuteronomy.* A Feminist Companion to the Bible (Second Series) (The Feminist Companion to the Bible (Second Series) 5). Sheffield, Academic Press, 2000. 219 p. 15,5 × 23. £16,95 – $28.50

Bright, John A., *A History of Israel.* Fourth Edition. Louisville, Westminster John Knox Press, 2000. xxii-533 p. 15,5 × 23

Broadhead, Edwin K., *Mark* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Academic Press, 2001. 163 p. 16 × 24. Cloth: £35.00 – $57.50; paper: £12.50 – $19.50

Brouwer, Wayne, *The Literary Development of John 13-17.* A Chiastic Reading (SBLDS 182). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. 185 p. 14 × 21,5. $45.00

Brown, John Pairman, *Israel and Hellas.* Volume III: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual (BZAW 299). Berlin, Walter de Gruyter, 2001. xxxii-548 p. 16 × 23,5. DM 248

Camp, Claudia V., *Wise, Strange and Holy.* The Strange Woman and the Making of the Bible (JSOTSS 320; Gender, Culture, Theory 9). Sheffield, Academic Press, 2000. 372 p. 16 × 24. Cloth: £53.50 – $84.00; paper: £18.95 – $29.00

Campbell, Antony F. – **O'Brien**, Mark A., *Unfolding the Deuteronomistic History.* Origins, Upgrades, Present Text. Minneapolis, Fortress Press, 2000. xi-505 p. 21 × 23,5. $37.00

Campione, Ada, *La Basilicata paleocristiana.* Diocesi e culti (Scavi e ricerche 13). Bari, Edipugli, 2000. 221 p. 17 × 24. Lit. 30.000 – €15,49

Cappelletto, Gianni (a cura di), *Genesi (Capitoli 1-11)* (Dabar – Logos – Parola: Lectio divina popolare). Padova, Edizioni Messaggero, 2000. 213 p. 12 × 21. Lit. 18.000 – €9,30

Cappelletto, Gianni – **Milani**, Marcello, *In ascolto dei profeti e dei sapienti.* Introduzione all'Antico Testamento - II (Strumenti di Scienze Religiose, Nuova Serie). Padova, Edizioni Messaggero, 2001. 384 p. 14 × 21. Lit. 39.000 – €20,14

Cappellini, Maria Roberta, *André Neher.* Tra esegesi ed ermeneutica (Shalom). Brescia, Morcelliana, 2000. 122 p. 12 × 20. Lit. 18.000 – €8,27

Cazeaux, Jacques, *La guerre sainte n'aura pas lieu* (LD 185). Paris, Les Éditions du Cerf, 2001. 463 p. 13,5 × 21,5. FF 250

Chan, Simon, *Pentecostal Theology and the Christian Spiritual Tradition* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 21). Sheffield, Academic Press, 2000. 129 p. 15,5 × 23. £10.95 –$14.95

Chapman, Stephen B., *The Law and the Prophets.* A Study in Old Testament Canon Formation (Forschungen zum Alten Testament 27). Tübingen, Mohr Siebeck, 2000. xvii-356 p. 16 × 23,5. DM 178,–

Childs, Brevard S., *Isaiah.* A Commentary (The Old Testament Library). Louisville, Westminster John Knox Press, 2001. xx-555 p. 15,5 × 23

Childs, Hal, *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness* (SBLDS 179). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. xv-278 p. 14 × 22. $45,00

Cimatoribus, Alessandra (illustrazioni di), *Vangelo secondo Luca.* Padova, Edizioni Messaggero, 2000. 93 p. 21,5 × 29. Lit. 15.000 – €7,75

Collini, Paolo (a cura di), *Famiglia.* (Indice concettuale del Medio Giudaismo 1). Magnano, Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose, 2000. 107 p. 15,5 × 24. Lit. 30.000 – €15,49

Collini, Paolo (a cura di), *Sessualità.* (Indice concettuale del Medio Giudaismo 2). Magnano, Edizioni Qiqajon – Comunità di Bose, 2000. 79 p. 15,5 × 24. Lit. 30.000 – €15,49

Crenshaw, James L., *The Psalms.* An Introduction. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. x-187 p. 15 × 23. $15,00 – £9.99

D'Aiuti, Francesco – **Morello**, Giovanni – **Piazzoni**, Ambrogio M. (a cura di), *I Vangeli dei Popoli.* La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia. Città del Vaticano – Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana – Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo, 2000. xxvii-494 p. 24 × 34

Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSS 265). Sheffield, Academic Press, 2000. 282 p. 16 × 24. £46.00 – $73.00

DeConick, April D., *Voices of the Mystics.* Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature (JSNTSS 157). Sheffield, Academic Press, 2001. 191 p. 16 × 24. £31.15 – $52.50

De Lange, Nicholas (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001. xiv-247 p. 15,5 × 23,5

De Roma, Giuseppino, *Bibbia Giovani.* La storia della salvezza raccontata ai ragazzi. Padova, Edizioni Messaggero, 2001. 263 p. 11 × 18,5. Lit. 18.000 – €9,30

De Grisantis, Vito, *La donna nella Chiesa.* Il problema e la storia della interpretazione di 1 Timoteo 2,11-15. Roma. Pontificia Università Lateranense, 2000. 376 p. 15 × 21. Lit. 28.000

De Troyer, Kristin, *The End of the Alpha Text of Esther.* Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14-41 (SBLSCS 48). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. 453 p. 14 × 23. $59.95

Déclais, Jean-Louis, *Un récit musulman sur Isaïe* (Patrimoines – Islam). Paris, Les Éditions du Cerf, 2001. 181 p. 14,5 × 23,5. FF 170

Den Heyer, C. J., *La storicità di Gesù* (Piccola biblioteca teologica 54). Torino, Claudiana, 2000. 224 p. 15 × 21. Lit. 29.000 – €14,98

Denis, Albert-Marie, O. P., et collaborateurs, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. Tomes I et II: Pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Turnhout, Brepols, 2000. xxi-1420 p. 16 × 25. €290,–

Les documents épistolaires du palais de Mari. Tome III (Littératures anciennes du Proche-Orient 18). Présentés et traduits par Jean-Marie **Durand**. Paris, Les Éditions du Cerf, 2000. 632 p. 12,5 × 19,5. FF 185

Dolgopolsky, Aron, *From Proto-Semitic to Hebrew*. Phonology. Etymological Approach in a Hamito-Semitic Perspective (Studi Camito-Semitici 2). Milano, Centro Studi Camito-Semitici, 1999. 200 p. 20,5 × 29,5

Donelson, Lewis R., *From Hebrews to Revelation*. A Theological Introduction. Louisville, Westminster John Knox Press, 2001. v-161 p. 15 × 23

Downing, F. Gerald, *Doing Things with Words in the First Christian Century* (JSNTSS 200). Sheffield, Academic Press, 2000. 268 p. 16 × 24. £50.00 – $80.00

Downing, F. Gerald, *Making Sense in (and of) the First Christian Century* (JSNTSS 197). Sheffield, Academic Press, 2000. 268 p. 16 × 24. £50.00 – $85.00

Drane, John, *Introducing the New Testament*. Completely Revised and Updated. Minneapolis, Fortress Press, 2001. 480 p. 16 × 21. $29.00

Enyinwa Okoronkwo, Michael, *The Jerusalem Compromise as a Conflict-Resolution Model* (Arbeiten zur Interkulturalität 1). Bonn, Borengässer, 2001. xiii-302 p. 15,5 × 22. €26,80 – DM 52,40 – SFr 47,50 – ÖS 394

Epalza Ferrer, Míkel de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-VII)* (Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos 59). Granada, Editorial Universidad de Granada, 1999. 290 p. 14 × 21

Evans, T. V., *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch*. Natural Greek Usage and Hebrew Interference. Oxford, University Press, 2001. xxiii-335 p. 14 × 22. £50.00

Farmer, William R. (ed.), *Miêdzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek. Warszawa, Verbinum, 2000. xxxv-1877 p. 18 × 26

Fisk, Bruce N., *First Corinthians* (Interpretation Bible Studies). Louisville, Geneva Press, 2000. vi-114 p. 15 × 23

Fitzmyer, Joseph, *The Letter to Philemon*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 34C). New York, Doubleday, 2000. xvi-138 p. 16 × 24. $21.95 – Can$32.95

Flavius Josèphe, *Les Antiquités Juives: Livres VI et VII*. (Flavius Josèphe III). Établissement du texte, traduction et notes par Étienne Nodet. Paris, Les Éditions du Cerf, 2001. liv-244p. 12,5 x19,5. FF 240

Fokkelman, J. P., *Major Poems of the Hebrew Bible*. At the Interface of Prosody and Structural Analysis. Volume II: Psalms and Job 4-14 (Studia Semitica Neerlandica 41). Assen, Van Gorcum, 2000. 550 p. 16 × 24,5. Dfl 250,–

Forbes, Greg W., *The God of Old*. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel (JSNTSS 198). Sheffield, Academic Press, 2000. 388p. 16 × 24. £56.00 – $88.00

Freed, Edwin D., *The Stories of Jesus' Birth*. A Critical Introduction (The Biblical Seminar 72). Sheffield, Academic Press, 2001. 184 p. 15,5 × 23. £14.95 – $19.95

Freedman, David Noel (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. xxxiii-1425 p. 16 × 24. $45.00 – £34.00

Fuchs, Esther, *Sexual Politics in the Biblical Narrative*. Reading the Hebrew Bible as a Woman (JSOTSS 310). Sheffield, Academic Press, 2000. 244 p. 16 × 24. £40.00 – $64.00

Garrison, Roman, *Why Are You Silent, Lord?* (The Biblical Seminar 68). Sheffield, Academic Press, 2000. 97 p. 15,5 × 23,5. £9.95 – $15.95

Gjorgjevski, Gjoko, *Enigma degli enigmi*. Un contributo allo studio della composizione della raccolta salomonica (Pr 10,1–22,16) (Tesi Gregoriana Serie Teologia 72). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001. 298 p. 17 × 24. Lit. 32.000 – $17.00 – € 16.52

Glazov, Gregory Yuri, *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy* (JSOTSS 311). Sheffield, Academic Press, 2001. 449 p. 16 × 24. £58.00 – $90.00

Grabbe, Lester L. (ed.), *Did Moses Speak Attic?* Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period (JSOTSS 317; European Seminar in Historical Methodology 3). Sheffield, Academic Press, 2001. 352 p. 16 × 24. £53.50 – $84.00

Grappe, Christian, *Le Royaume de Dieu*. Avant, avec et après Jésus (Le Monde de la Bible 42). Genève, Labor et Fides, 2001. 299 p. 15 × 22,5. SFr 45 – FF180

Green, Barbara, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship*. An Introduction (SBL Semeia Series 38). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. vii-205 p. 14 × 22. $24.95

Green, H. Benedict, CR, *Matthew, Poet of the Beatitudes* (JSNTSS 203). Sheffield, Academic Press, 2001. 350 p. 16 × 24. £50.00 – $80.00

Greenspahn, Frederick E., *An Introduction to Aramaic* (SBL Resources for Biblical Study 38). Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999. xi-230 p. 21,5 × 27,5. $54.95

Stemm, Sönke von, *Der betende Sünder vor Gott*. Studien zu Vergebungsvorstellung (AGJU 45). Leiden, Brill, 2000. xv-388 p. 16 × 24,5. Dfl 242,41 – $135

Stordalen, T., *Echoes of Eden*. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25). Leuven, Peeters, 2000. 582 p. 15 × 23. BF 1800 – € 45

Svartvik, Jesper M., *Mark and Mission*. Mk 7:1-23 in its Narrative and Historical Contexts (ConBNT 32). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2000. vii-459 p. 15,5 × 22. SEK 342,40

Thatcher, Tom, *The Riddles of Jesus in John*. A Study in Tradition and Folklore (SBLMS 53). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000. x-306 p. 15,5 × 23,5. $45.00

Trocmé, Étienne, *L'évangile selon saint Marc* (Commentaire du Nouveau Testament Deuxième Série, 2). Genève, Labor et Fides, 2000. 413 p. 17,3 × 23,5. SFr 60 – FF 240

Van Belle, Gilbert (ed.), *Index Generalis ETL/BETL 1982-1997* (BETL 134). Leuven, Peeters, 1999. ix-337 p. 16 × 24,5. BF 1600

Van Iersel, Bas, *Marco*. La lettura e la risposta. Un commento. Traduzione dall'inglese di Carlo Danna. Brescia, Editrice Queriniana, 2000. 512 p. 16 × 23. Lit. 78.000 – € 40,28

Van Voorst, Robert E., *Jesus Outside the New Testament*. An Introduction to the Ancient Evidence (Studying the Historical Jesus). Grand Rapids, William B, Eerdmans Publishing Company, 2000. xiv-248 p. 15,5 × 23. $22.00

Vanni, Ugo, S.J., «*Divenire nello Spirito*». L'Apocalisse guida di spiritualità (Bibbia e Preghiera 36). Roma, Edizioni ADP, 2000. 234 p. 14 × 21. Lit. 18.000

Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. 26/2. *Apocalypsis Johannis*. 1. Lieferung: Einleitung. Hrsg. Roger **Gryson**. Freiburg, Verlag Herder, 2000. pp. 1-80. 24 × 32

Walton, Heather – **Hass**, Andrew W. (eds.), *Self / Same / Other*. Revisioning the Subject in Literature and Theology (Playing the Texts 5). Sheffield, Academic Press, 2000. 214 p. 16 × 24. Cloth: £45.00 – $74.00; paper: £14.94 – $24.50

Warke, Roy, *In Search of the Living God*. Biblical Reflections. Blackrock Co. Dublin, The Columba Press, 2000. 176 p. 13,5 × 21,5. £7.99

Wells, Jo Bailey, *God's Holy People*. A Theme in Biblical Theology (JSOTSS 305). Sheffield, Academic Press, 2000. 297 p. 16 × 24. £50.00 – $85.00.

Wiles, Virginia, *Making Sense of Paul*. A Basic Introduction to Pauline Theology. Peabody, Hendrickson Publishers, 2000. xiii-160 p. 18 × 23

Wodka, Andrzej, *Una teologia biblica del dare nel contesto della colletta paolina (2 Cor 8–9)* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 68). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000. 349 p. 17 × 24. Lit. 35.000 – $20.00 – € 18,08

ISSN 0006-0887

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606. E-mail: atla@atla.com. http://*www.atla.com/*

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa


Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 26 giugno 2001
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma